# COMENTARIO PARCIAL DE “LA LLAVE MILAGROSA QUE ABRE UNA PUERTA *AL TESORO DEL CONOCIMIENTO* Y RESUME LOS RAZONAMIENTOS EN EL *OCÉANO DE TEXTOS SOBRE EL RAZONAMIENTO”*

EL AUTOR DEL TEXTO
KHENPO TSULTRIM GYAMTSO

COMPILADO POR LOTSAWA TONY DUFF
PADMA KARPO TRANSLATION COMMITTEE

# COMENTARIO PARCIAL DE "LA LLAVE MILAGROSA QUE ABRE UNA PUERTA *AL TESORO DEL CONOCIMIENTO* Y RESUME LOS RAZONAMIENTOS EN *EL OCÉANO DE TEXTOS SOBRE EL RAZONAMIENTO*"

EL AUTOR DEL TEXTO
KHENPO TSULTRIM GYAMTSO

COMPILADO POR LOTSAWA TONY DUFF
COMITÉ DE TRADUCCIÓN DE PADMA KARPO

Primera edición en Ingles 14 de Junio de 2008

Versión en Ingles diseñada y creada por Tony Duff
Tibetan Computer Company
http://www.tibet.dk/tcc

Versión en Ingles producida, impresa y publicada por
Padma Karpo Translation Committee
P.O. Box 4957
Kathmandu
NEPAL

Sitio web y contacto por correo electrónico a través de:
http://www.tibet.dk/pktc
O busque Padma Karpo Translation Committee en la web.

# Índice



La sección de La *Llave Milagrosa* que condensa el Capítulo Seis del *Tesoro del Conocimiento* tiene cuatro partes, dos de las cuales se presentan aquí. Las dos secciones se presentaron deliberadamente fuera de orden para facilitar el aprendizaje.

# Introducción de la Versión en Ingles

Este libro contiene un comentario a *La Llave Milagrosa que Abre una Puerta al "Tesoro del Conocimiento" y Resume los Razonamientos en el "Océano de Textos sobre Razonamiento"*,[1] un texto escrito por el Khenpo Kagyu, Khenpo Tsultrim Gyamtso. El texto es un resumen del *Tesoro del Conocimiento*[2] de Jamgon Kongtrul y, para la sección sobre razonamientos, también se basa en el *Océano de Textos sobre Razonamiento* de Kamarpa Chodrak Gyamtso, un texto que es la referencia estándar en el Karma Kagyu sobre el tema de la cognición válida.[3]

El comentario que se presenta aquí trata de dos secciones específicas de *La Llave Milagrosa* que el Khenpo pensó que serían útiles para los traductores de la comunidad de Vidyadhara Chogyam Trungpa Rinpoche. El comentario fue dado por el Khenpo al Comité de Traducción de Nālandā y también a algunos de sus propios estudiantes, en su primera visita a la comunidad de Vidyadhara Chogyam Trungpa Rinpoche. Esto tuvo lugar en el Rocky Mountain Dharma Centre, Colorado, durante Septiembre de 1986. Como miembro del Comité en ese momento, escuché las charlas, las transcribí de la cinta, reelaboré la traducción según fue necesario y luego produje este libro.

El Khenpo enseñó a partir de la parte de su texto que trata del sexto capítulo del *Tesoro del Conocimiento*. El texto trata de ese capítulo en cuatro partes principales y dos de ellas se enseñan aquí. El índice

muestra claramente qué partes del texto raíz se enseñaron y, por lo tanto, cuáles se incluyen aquí. El Khenpo enseñó en el estilo de “comentario inteligente de poco a poco” en el que las palabras del texto se comentan una tras otra. En visitas posteriores, el Khenpo dio más enseñanzas del texto al Comité. Estas pueden estar disponibles en otras fuentes.

Por supuesto, este libro será de especial interés para los propios estudiantes del Khenpo, pero mi comité se ha tomado la molestia de preparar esta publicación para un público más amplio porque este tipo de material es muy importante para cualquiera que quiera traducir textos Tibetanos o leerlos para sus propios fines. Para cualquiera de esas tareas, uno tiene que conocer los significados de una multitud de términos Budistas, tanto en general como en todos sus sutiles detalles. Para hacer eso, ¡uno comienza por aprender definiciones precisas con exactitud!. Y por supuesto, incluso para la persona mediana que está estudiando el Budismo Tibetano de cerca, este tipo de texto es muy importante.

El Khenpo dijo esto:

> “El estudio de los signos y razonamientos lógicos se explica extensamente en el *Océano de Textos sobre la Razón y la Cognición Válida* del séptimo Karmapa, Chodrak Gyamtso. De hecho, el estudio de los signos y razonamientos lógicos {rtags rigs} se divide en dos estudios principales: Uno llamado “mentes racionales y conocedoras” {blo rig} y el otro “signos y razonamientos” en sí. Para las personas que se dedican a la traducción es necesario al menos entender las definiciones; para traducir un término en particular, es necesario conocer su definición. Por lo tanto, en este comentario, analizaré algunas definiciones de signos y razonamientos lógicos, pero no emprenderé el estudio completo en sí.

Se ofrece una buena selección de los términos en sus equivalentes Tibetanos, así como en traducción al Inglés. Por un lado, las traducciones al Inglés de muchos de estos términos Tibetanos aún no están establecidas y, por otro, muchas personas querrán aprender

Tibetano. No hemos incluido la escritura Tibetana real, sino solo el texto transliterado entre llaves {}.

Hemos incluido algunas notas a pie de página para aclarar puntos difíciles y cierta terminología, pero en su mayor parte hemos evitado las notas a pie de página y hemos dejado que el Khenpo hable por sí mismo.

Para ayudar a quienes desean estudiar seriamente el *Tesoro del Conocimiento,* mi grupo de traducción pasó dos años creando una versión cuidadosamente editada del texto Tibetano, que consta de varios volúmenes. La hemos publicado en formato electrónico que permite realizar búsquedas. La edición electrónica fue muy elogiada por Khenpo Tsultrim, quien alentó públicamente a sus estudiantes a usar estas técnicas modernas de erudición y les pidió específicamente que usaran nuestra edición electrónica para sus estudios de ese texto. Una de las grandes ventajas de nuestra edición electrónica es que también se puede usar junto con cualquiera de nuestros diccionarios electrónicos, aunque recomendamos el *Illuminator Tibetan-English Dictionary* para este propósito. Para cualquiera que desee simplemente leer el libro proporcionado aquí, el diccionario también será muy útil.

Visite nuestro sitio web que figura en la página de derechos de autor para obtener más información y comprar el texto y los diccionarios.

Con mis mejores deseos,
Lotsawa Tony Duff,
Swayambunath,
Nepal,
14 de Junio de 2008

# Lista de Definiciones Dada en el Comentario

**De la sección sobre el camino de las características**

**De la sección sobre cognición válida**

# COMENTARIO A LA *LLAVE MILAGROSA*

*La Llave Milagrosa*, que comenzaré a explicar aquí, fue escrita para estudiantes que están al comienzo de sus estudios de la cognición válida y el razonamiento. ¿Por qué el texto se llama La *Llave Milagrosa*? Todas las cerraduras tienen llaves pero, por lo general, una llave encaja solo en una cerradura. Sin embargo, con esta llave en particular, ¡Puedes abrir todas las cerraduras! ¿Qué cerraduras estás abriendo? Estás abriendo las cerraduras que están en las puertas de todas las enseñanzas del Buda.

*La Llave Milagrosa* es un resumen de todo el *Tesoro de Conocimiento* de Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. Además, la sección sobre cognición válida también se basa en el *Océano de Textos sobre Razonamiento* escrito por el 7º Karmapa, Chodrak Gyamtso. *El Tesoro de Conocimiento* tiene diez secciones principales y la sexta sección consta de cuatro temas. La sección de *La Llave Milagrosa* que corresponde a esa sexta sección también tiene cuatro temas principales. Esta sección aparece en las páginas 70.2 a 112.2 del texto. *La Llave Milagrosa* comienza la sección estableciendo los cuatro temas:

> "La forma de generar la sabiduría de la escucha se explica en cuatro secciones. La primera analiza los temas comunes del conocimiento;[4] la segunda analiza los temas de los objetos generales del conocimiento de los vehículos Fundacional y Grande; la tercera analiza con el propósito de establecer una visión del Vehículo Causal de las Características; y la cuarta analiza brevemente el Vehículo Vajra".

En este comentario trataré primero la tercera parte y luego la primera porque así será más fácil de entender.



1.1 Al comienzo de la *Llave Milagrosa*, hay una expresión de veneración: Primero hay cuatro estrofas que expresan veneración al Buda; luego hay cuatro estrofas que expresan veneración a Mañjuśhrī; y luego hay cuatro versos que expresan veneración a Su Santidad el Decimosexto Karmapa.



94.1 La tercera parte de la sección que resume el sexto capítulo del *Tesoro del Conocimiento*, la explicación de los puntos de vista y principios del camino de las características, consta de tres partes. La primera es una presentación de las definiciones de las diversas escuelas Budistas.

94.1 Primero hay una definición {mtshan nyid} de la palabra **vehículo** o **yāna {theg pa}**. "Vehículo" se define de dos maneras: Es aquello que lleva a uno al destino o aquello por lo que uno es llevado. Cualquiera de las dos definiciones es adecuada. La primera se relaciona principalmente con el camino del fruto y la segunda principalmente con el camino causal.

94.2 La definición del **Vehículo Fundacional en general** es la siguiente. Su objetivo es el logro de la paz unilateral. Su camino es la renuncia. Su fruto es el logro de la paz unilateral y nótese que esto no es el nirvāṇa no permanente. Quien alcanza el nirvana no permanente no permanece ni en el extremo de la existencia condicionada ni en el extremo de la paz. El objetivo es unilateral, por así decirlo: Sólo implica paz.

94.2 Luego viene una definición del **Vehículo Śhrāvaka**, el primero de los dos caminos del Vehículo Fundacional. La visión es la de la

ausencia de identidad propia del individuo. El camino es la meditación en las Cuatro Verdades de los Nobles y sus dieciséis atributos. La conducta es esforzarse por la emancipación personal mediante la permanencia en cualquiera de las siete categorías de votos de la emancipación individual. A través de ellos, se logra el fruto, que es el estado de arhat sin residuo.

Con respecto a la visión, en general en el Budismo, hay una doble ausencia de identidad propia: La ausencia de identidad propia en las personas y la ausencia de identidad propia en los fenómenos. En el enfoque Śhrāvaka, se dice que la visión es la ausencia de identidad propia del individuo. Esto ha dado lugar a un gran debate entre los eruditos Tibetanos sobre si estos arhats realizaron o no la ausencia de identidad propia en los fenómenos. Es un punto difícil {dka ba gnad} que recibe mucha discusión.

En lo que respecta a la meditación, el objeto principal de la meditación en el enfoque Śhrāvaka son las Cuatro Verdades de Los Nobles y sus dieciséis atributos. Esto se explicará más adelante, con base en el *Tesoro del Conocimiento*.

En lo que respecta a la conducta, los Śhrāvakas se esfuerzan por la paz personal, es decir, no practican con el objetivo de alcanzar la iluminación por el bien de todos los seres sintientes, sino que se esfuerzan únicamente por la paz personal. En consecuencia, tienen una conducta de los votos de emancipación individual. Hay siete categorías de votos de emancipación individual. Las primeras dos categorías son practicantes laicos masculinos y femeninos {dge bsnyen pha ma}. Luego hay cinco categorías en relación con aquellos que han dejado el hogar, los que están ordenados: Los aprendices de śhrāmaṇera que no están completamente ordenados, masculinos y femeninos {dge tshul pha ma}; los monjes y monjas completamente ordenados bhikṣhu {dge slongs pha ma}; y una categoría de mujeres que están en un nivel de entrenamiento entre el de aprendiz y monja completa {dge slob ma}. Una mujer primero toma los votos de śhrāmaṇera, luego toma los votos de dge slob ma durante tres años, lo cual es una preparación para tomar los votos de una monja completamente ordenada. En el Tíbet, las

mujeres solo tenían acceso a tomar los votos de śhrāmaṇeri, ya que los conjuntos superiores de votos no existían en el Tíbet. En general, la conducta o acción del enfoque Śhrāvaka implica permanecer dentro de los votos de cualquiera de esas siete categorías con el objetivo de obtener la paz personal.

Con respecto al fruto, mencioné a los arhats sin residuo. Han cortado completamente la continuidad de los skandhas y han pasado a la expansión de la paz o nirvāṇa. Un arhat así ya no renace más. Este estado se ilustra con el agua que se ha secado o con el fuego que se ha extinguido. No hay nada que hacer una vez que se ha alcanzado la condición de arhat sin residuo. Sin embargo, también hay un segundo fruto, que es la de arhat con residuo {lhag bcas}. Tales arhats aún no han dejado atrás los skandhas.

94.5 Luego viene la definición del **vehículo Pratyekabuda**. El practicante en este vehículo realiza las prácticas del vehículo Śhrāvaka pero, además, se concentra en la meditación profunda del surgimiento interdependiente. Aprende a recorrer los doce eslabones del surgimiento interdependiente tanto en orden directo como inverso y esto se convierte en el medio profundo que logra su fruto, la paz del nirvāṇa. Se dice que los practicantes de este camino son extremadamente hábiles en la meditación sobre el surgimiento dependiente.

Esta sección del comentario se centra principalmente en permitir a los practicantes desarrollar una comprensión intelectual, por lo que enfatiza la comprensión intelectual con razonamiento. Así, por ejemplo, debido al requisito de un argumento lógico correcto, se utilizaría el término mencionado anteriormente, “paz unilateral” {bzhi ba phyogs gcig}, para el fruto del vehículo Pratyekabuda, en lugar de simplemente “paz” {bzhi ba} o “nirvāṇa”.

95.1 Luego viene la definición **del Gran Vehículo**. El Gran Vehículo es noble {'phags pa} en comparación con el Vehículo Fundacional. El Gran Vehículo en sí mismo proclama siete puntos específicos de grandeza que lo hacen noble en comparación con el Vehículo Fundacional. Estos son: La realización de la visión; los objetos de

intención, aplicación y entrenamiento; la forma de abandonar lo que debe abandonarse; y lo que debe alcanzarse.

La realización de la visión particular del Gran Vehículo es la realización de la doble ausencia de entidad propia. Así, en comparación con el Vehículo Fundacional, no sólo existe la realización de la ausencia de entidad propia en las personas, sino también de la ausencia de entidad propia en los fenómenos. Si no se realiza completamente la doble ausencia de entidad propia, entonces no se alcanzará la Budeidad completa. Aquello en lo que se debe entrenar implica conducta o acción y eso implica intención y aplicación. La intención o motivación es una de amor y compasión. Con esa motivación, la aplicación es la práctica de las pāramitās. Esa práctica se hace, por lo tanto, por el bien de los seres. Así, la conducta del Gran Vehículo es dedicarse a la práctica de las pāramitās mientras se está completamente dedicado a la mente de la iluminación. En conjunto, sea cual sea la actividad en la que se participe, el objetivo es el bienestar de los seres. En el enfoque Śhrāvaka es suficiente abandonar o renunciar al oscurecimiento de las aflicciones {nyon grib}; con eso, uno alcanza la meta o el fruto de esa tradición. En el Gran Vehículo eso no es suficiente; además de la obscuridad de la aflicción, la obscuridad de lo conocible {shes grib} también tiene que ser abandonada. La meta del Śhrāvaka es el estado de arhat, que es una paz unilateral. La meta del Gran Vehículo es la Budeidad completa, que es el nirvāṇa no permanente.

En otra parte del *Tesoro del Conocimiento* hay una cita del *Ornamento de los Sūtras Mahāyāna*[5] en la que se enumeran las siete grandezas de la siguiente manera: El gran objetivo, gran sabiduría, gran esfuerzo, gran habilidad en los medios, gran práctica y gran actividad de Buda. En la misma parte del texto hay una cita del VIII Karmapa, Mikyo Dorje, que dice que existen diferencias cuando se comparan los Vehículos Fundacional y Grande con respecto a la realización de la visión, la intención, la aplicación, lo que se debe abandonar y lo que se debe alcanzar. En resumen, la diferencia entre estas dos tradiciones son las siete grandezas. Por lo tanto, la enumeración dada en el *Ornamento de*

*los Sūtras Mahāyāna* es suficiente, porque con ella se pueden establecer las diferencias cuando se comparan los Vehículos Fundacional y Grande.

En términos de debate, se pueden utilizar dos puertas, cuatro puertas y ocho puertas de impregnación cuando se da una definición que resista el argumento lógico. En un debate largo, se utilizarían las ocho impregnaciones; en uno corto, dos impregnaciones; y en uno mediano, las cuatro impregnaciones. Aquí está la definición del Gran Vehículo dada a través de la cuádruple impregnación necesaria para una definición válida: Todo lo que posee las siete grandezas de la nobleza {'phags pa} es el Gran Vehículo; todo lo que es el Gran Vehículo posee las siete grandezas de la nobleza; todo lo que no posee las siete grandezas de la nobleza no es el Gran Vehículo; todo lo que no es el Gran Vehículo no posee las siete grandezas de la nobleza. Uno debe aplicar las puertas de impregnación –dos, cuatro u ocho– una y otra vez y de ese modo uno desarrollará una fuerte memoria de las definiciones. En un debate no se permite mirar un texto; las definiciones tienen que haber sido memorizadas antes del debate.

95.3 Luego viene la definición del **principio Budista, el Vaibhāśhika**. Ese principio se define de la siguiente manera. Afirman la verdad ficticia[6] como cosas burdas o sólidas y el aspecto burdo de la conciencia o el continuo consciente. Afirman la verdad superfáctual[7] en términos de perceptor y objeto: Objetos que son átomos indivisibles y perceptores que son momentos indivisibles de conciencia. En otras palabras, la tradición Vaibhāśhika afirma que los átomos indivisibles y los momentos indivisibles de conciencia son en última instancia existentes, mientras que las cosas burdas o fenómenos –cosas sólidas– y la conciencia son ficticiamente existentes.[8]

Ahora bien, en el texto hay una definición del principio Budista del Vaibhāśhika. Se enfatiza que este es un principio Budista, ya que podría haber tradiciones no Budistas que también afirman que los átomos indivisibles y los momentos indivisibles de la conciencia son lo último. Para distinguir a los Vaibhāśhikas de las tradiciones

no Budistas que sostienen la misma opinión, se menciona que se trata de un principio Budista y que, por lo tanto, excluye a las tradiciones no Budistas. Por ejemplo, excluiría a los científicos que pudieran sostener esa opinión.

Aquí está la definición de un Vaibhāśhika usando la doble impregnación {khyab pa sgo gnyis}: Aquellos que son Vaibhāśhikas necesariamente afirman partículas direccionales sin partes y momentos de conciencia temporalmente sin partes como verdades últimas; aquellos que afirman partículas direccionales sin partes y momentos de conciencia temporalmente sin partes como verdades últimas son necesariamente Vaibhāśhikas.

95.5 Luego viene la definición del **principio Budista, el Sautrantika**. La definición de ese principio es la siguiente: Las verdades superfactuales son aquello que en última instancia puede producir un efecto o realizar una función; la verdad ficticia es la ausencia de esa capacidad o habilidad para realizar en última instancia una función. En esta tradición, lo superfactual se afirma como aquello que en última instancia realiza una función o produce un efecto, y lo ficticio como aquello que en última instancia no realiza una función o produce un efecto. Las dos puertas de la impregnación: Aquellos que afirman que lo que es en última instancia capaz de realizar una función es una verdad superfactual y lo que es incapaz de realizar una función es una verdad ficticia son necesariamente Sautrantikas; los Sautrantikas son necesariamente aquellos que afirman que lo que es en última instancia capaz de realizar una función es una verdad superfactual y lo que es incapaz de realizar una función es una verdad ficticia.

Los Sautrantikas afirman que lo superfactual es una cosa {dngos po}. Una cosa {dngos po}, un carácter propio {rang mtshan} y la verdad superfactual son sinónimos en esta tradición. Luego tenemos imputación mental {brtags pa}, carácter general {spyi mtshan} y verdad relativa como sinónimos en esta tradición. Cualquier cosa imputada mentalmente es entonces una verdad ficticia, y lo que no es conceptualizado o imputado mentalmente es una verdad superfactual. Así que en esta tradición, se distingue

entre carácter específico {rang mtshan} y carácter general {spyi mtshan}.

96.1 Luego está la definición del **principio Budista, el Chittamātra**. Esa tradición afirma que la verdad ficticia es la manifestación del objeto y el perceptor como dos cosas separadas; la verdad superfactual es la conciencia libre de la dualidad de la percepción y el perceptor como dos cosas separadas. Dado que la libertad de la dualidad de la percepción y el perceptor como dos cosas separadas es superfactual en esta tradición, cualquier cosa que involucre tal dualidad es, por lo tanto, una verdad ficticia. Lo que existe superfactualmente según esta tradición es un auto-conocedor que está libre de la dualidad de lo percibido y el perceptor como dos cosas. Las dos puertas de la impregnación son: Aquellos que afirman que los objetos y los perceptores {yul dang yul can} dentro de los cuales hay una apariencia de lo percibido y el perceptor {gzung 'dzin} como dos son verdades ficticias, y la mera conciencia para la cual lo percibido y el perceptor no son dos son verdades superfactuales necesariamente son Chittamātrins; y los Chittamātrins son necesariamente aquellos que afirman que los objetos y sujetos dentro de los cuales hay una apariencia de lo percibido y el perceptor como dos son verdades ficticias, y la mera conciencia para la cual lo percibido y el perceptor no son dos son verdades superfactuales.

96.2 La definición del **principio Budista, el Svatantra Madhyamaka** es la siguiente. Para ellos, todas las apariencias son como caballos y elefantes ilusorios –éstas son verdades ficticias, mientras que lo superfactual se afirma como nada en absoluto, como el espacio. Así, según esta tradición, los fenómenos tienen verdadera existencia ficticia o convencional y superfactual o en última instancia no son nada en sí mismos– no se los puede establecer como nada. Un Svatantrika, habiendo refutado el objeto que se debe negar –la existencia verdadera– procede entonces a establecer lo superfactual como nada en absoluto.

96.4 Luego viene la definición del **principio Budista, el Prāsaṅgika Madhyamaka.** En esta tradición, las designaciones en relación con

el habla, el pensamiento y las expresiones tal como las utiliza la mente, es decir, la mente conceptual, son verdades ficticias o convencionales. Lo superfactual está más allá de la expresión a través del habla y el pensamiento, está más allá de las elaboraciones mentales. Por lo tanto, según esta tradición, todas las designaciones en relación con el habla y el pensamiento utilizadas por la mente conceptual son verdades ficticias o convencionales. Todas las imputaciones mentales son verdades ficticias o convencionales. Por lo tanto, todos los pensamientos discursivos {rnam rtog} son verdades ficticias. La verdad o realidad superfactual {gnas lugs} es aquello que está más allá del pensamiento y el habla, más allá de las elaboraciones mentales.

En esta tradición, el objeto que se va a negar se refuta utilizando una negación no afirmativa[9] {med 'gags} y eso es suficiente; a diferencia de los Svatantras, no continúa estableciendo la ausencia de existencia verdadera, por lo que lo superfactual en esta tradición está más allá de cualquier establecimiento de él como algo. Se descubre a través de la negación absoluta como una experiencia personal de la ausencia de existencia verdadera, más allá de las elaboraciones mentales. Por otra parte, en la tradición Svatantra, después de haber refutado las elaboraciones mentales, se procede a establecer la ausencia de elaboraciones mentales como lo superfactual.

En resumen, habiendo negado o refutado la existencia verdadera, esa misma ausencia de existencia verdadera se establece como el punto de vista del Prāsaṅgika Madhyamaka. Jamgon Kongtrul ha dicho que, en la tradición Prāsaṅga, habiendo refutado las elaboraciones mentales, uno no procede a establecer la ausencia de elaboraciones; no hay necesidad, según esta tradición, de establecer ese punto de vista. Así que, en resumen, uno puede decir que en la tradición Svatantra, habiendo refutado la existencia verdadera, la ausencia de existencia verdadera se establece como el punto de vista y en la tradición Prāsaṅga, habiendo refutado las elaboraciones mentales, uno no procede a establecer la ausencia de elaboraciones como el punto de vista. Según el Prāsaṅgika, si la existencia verdadera no es posible, entonces la no existencia

verdadera tampoco lo es, por lo tanto, el punto es negar o refutar todas las elaboraciones mentales, es decir, todas las invenciones conceptuales, y no establecer la ausencia de elaboraciones mentales como la visión.

96.5 Luego viene la definición del **principio Budista, el Madhyamaka del Vacío de lo Otro**.[10] Los proponentes de este principio afirman que la primera y la segunda características[11] –lo imaginario y dependiente {kun brtags, gzhan dbang}– son la verdad ficticia, y la tercera naturaleza –lo completamente existente {yongs grub}– que para ellos es la sabiduría libre de invenciones mentales, es la verdad superfactual. Según esta tradición, las naturalezas imaginaria y dependiente son la verdad ficticia. Así, tenemos el carácter imaginario que pertenece a la imputación mental y tenemos el carácter dependiente que pertenece a las cosas, los fenómenos; según la tradición Vacío de lo Otro, éstas son verdades ficticias, y la forma en que están vacías concuerda con la vacuidad presentada en la tradición Vacío del Yo. Las verdades ficticias son objetos de la mente conceptual que en el sistema Vacío del Yo se analizan por medio del razonamiento y se establece que están vacíos. Las tradiciones Vacío del Yo y Vacío de lo Otro concuerdan entre sí en la forma en que los fenómenos relativos son vacíos y en que mediante el equilibrio meditativo se deben eliminar las elaboraciones mentales. La verdad superfactual como objeto de la mente conceptual es de hecho una verdad ficticia; cuando la verdad superfactual ha sido conceptualizada, se convierte en un fenómeno ficticio, una verdad ficticia.

Existen dieciséis vacuidades, una de las cuales es la “vacuidad de la vacuidad” (stong pa nyid stong pa nyid). Si aplicamos eso a la situación aquí, existe la vacuidad conceptual que se está vacía de existencia verdadera. Esa vacuidad conceptual se utiliza como base para establecer la vacuidad real, la vacuidad de existencia verdadera del fenómeno dado. Luego está la vacuidad de la naturaleza (rang bzhin stong pa nyid), que se da para contrarrestar la concepción errónea de la vacuidad como una naturaleza que uno podría concebir erróneamente como vacuidad. En otras palabras, la vacuidad captada como una cosa se contrarresta con la vacuidad de

la vacuidad y la vacuidad captada como una naturaleza se contrarresta con la vacuidad de la naturaleza. Entonces, con respecto a la naturaleza búdica, la naturaleza búdica que aparece a la mente conceptual está vacía de existencia verdadera, por lo que tienes la vacuidad de eso. La naturaleza búdica última está más allá de la mente conceptual y, por lo tanto, no se puede determinar por medio de conceptos. Es importante distinguir entre la naturaleza búdica como un objeto de la mente conceptual –una imputación mental– que, por lo tanto, está vacía de existencia verdadera y la naturaleza búdica última que está más allá de la mente conceptual. Las dos puertas de la impregnación: Aquellos que afirman que los fenómenos imaginarios y dependientes son ficticios, y que lo superfactual es sabiduría completamente perfeccionada, libre de elaboraciones mentales, son necesariamente Madhyamakas del Vacío de lo Otro, y los Madhyamakas del Vacío de lo Otro son necesariamente aquellos que afirman que los fenómenos imaginarios y dependientes son ficticios, y que lo superfactual es sabiduría completamente perfeccionada, libre de elaboraciones mentales.

Estas fueron las definiciones de los principios desde el Vaibhāśhika hasta el Madhyamaka del Vacío de lo Otro. Es bueno memorizar esas definiciones. A continuación vienen las definiciones de **las subescuelas del Chittamātra.**

97.2 En primer lugar, se encuentra la definición **Chittamātrin** A**spectarianos Verdaderos** {rnam bden pa}. En el texto aparece el término “rnam rig pa”; “rnam rig” es lo mismo que “rnam shes” conciencia y “pa” significa un seguidor de eso, por lo que significa un seguidor de la escuela que afirma la conciencia. Un seguidor de esta escuela afirma que las apariencias son verdaderas en cuanto que son mente.

El nombre de esta subescuela es literalmente “aspecto verdadero” {rnam bden}. Aspecto {rnam} se refiere a los objetos que aparecen. Una de las afirmaciones generales de la escuela Chittamātrin es que la mente se establece en última instancia como verdadera. En esta tradición, se afirma que los objetos que aparecen son verdaderos en cuanto que son mente y la mente es

verdadera. En general, la escuela Chittamātrin niega la existencia externa, afirmando que un aspecto de la mente aparece como objetos externos. Así, según los Aspectarianos Verdaderos, "rnam pa" se refiere a la mente que aparece como los aspectos de los objetos, y estas apariencias, aunque no tienen existencia externa, son reales en cuanto que son aspectos de la mente.

A continuación están los **Chittamātrin Falsos Aspectarianos.** Dicen que estos aspectos, estos objetos que aparecen, son falsos y no tienen existencia alguna. Por ejemplo, si uno piensa en un lugar, ese objeto que aparece no tiene existencia externa, por lo que es la mente que aparece en esa forma de lugar. Según los Aspectarianos Verdaderos, ese objeto que aparece es verdadero en cuanto que es mente –tiene una existencia mental, por así decirlo. Los Aspectarianos Falsos sostienen el punto de vista opuesto; para ellos, los objetos que aparecen no tienen existencia alguna, están vacíos de una entidad propia, y ni siquiera son verdaderos en cuanto que son mente. Para ilustrar o describir ese punto de vista, utilizan el ejemplo de los "cabellos flotantes"[12] que ve alguien con "flotadores" en los ojos {rab rib}. Los Aspectarianos Verdaderos dicen que los objetos que aparecen son un aspecto de la mente y son verdaderos en el sentido de que son mentales, mientras que los Aspectarianos Falsos dicen que los objetos que aparecen no tienen existencia porque no tienen base alguna –son imaginarios como los "cabellos flotantes" que ve alguien con flotadores.

Luego están los **Chittamātri Medio Huevistas** que sostienen que lo percibido y el que percibe son como dos piezas idénticas. Lo ilustran con la analogía de partir un huevo por la mitad –cuando se hace eso, se obtienen dos piezas idénticas. En la escuela Chittamātra en general, se niega la existencia externa, por lo que se dice que los objetos que aparecen son aspectos de la mente. Entonces, según esta subdivisión de la escuela, lo percibido y el que percibe son como las piezas idénticas de un huevo que se ha partido por la mitad. Si consideramos el sueño, entonces solo hay mente; la mente sería una especie de una sola cosa en ese punto. Entonces, cuando uno comienza a soñar, es como si la mente se dividiera en dos partes –lo percibido y el que percibe, aunque

ambas son mente. Cuando las seis conciencias se han disuelto en el ālaya, entonces solo hay una mente; no hay dos cosas. Entonces, cuando uno comienza a soñar, los dos aspectos de lo percibido y el que percibe se manifiestan, por lo que es comparable a la situación del huevo que se divide en dos partes. Primero hay sólo una cosa –el ālaya– que luego, debido a la mente conceptual, se divide en dos. Una mitad del huevo es mente y la otra mitad del huevo es un aspecto de la mente, por lo tanto, los objetos que aparecen no tienen existencia externa porque son sólo un aspecto de la mente.

97.3 A continuación están **los Chittamātrins que afirman que hay un número igual de percepciones y perceptores.** Si uno considera los colores de las alas de una mariposa, hay un número igual de perceptores, por así decirlo, de los diferentes colores, por lo que las cosas percibidas y los perceptores son iguales en número. Así, en este caso, la conciencia que era roja es diferente de la conciencia que era amarilla, y así sucesivamente.

97.4 A continuación están los **Chittamātrins que afirman que hay variedades no duales.** Según ellos, aunque hay una variedad de apariencias, en realidad estas son no duales. Si uno considera de nuevo las alas abigarradas de una mariposa, aunque hay una variedad de apariencias, es decir, diferentes colores, estas son no duales o una en cuanto que son un aspecto de la mente.

97.5 A continuación tratamos con la definición de **los Chittamātrins que son Aspectarianos Falsos.** Ellos afirman que las apariencias son falsas o inciertas en cuanto que son mente. Los aspectos según los “Aspectarianos Falsos” no son verdaderos en cuanto que son mente; las apariencias falsas son comparables a los “cabellos flotantes” vistos por alguien con “flotadores”, de modo que son apariencias inexistentes, por así decirlo. Esta tradición afirma que las apariencias están vacías de una entidad propia. Si uno sueña con una serpiente, entonces el aspecto de la serpiente es una apariencia falsa, inexistente, de la mente. Mientras que el “Aspectarianos Verdadero” afirma que la serpiente es un aspecto de la mente, de modo que en ese caso es verdadera. Mientras que,

según los “Aspectarianos Falsos”, este aspecto, la serpiente, es inexistente, una falsa apariencia.

Un resultado de esto es que muchos de los que afirman que la tradición del Vacío del Yo es lo último, conciben la tradición del Vacío de lo Otro como si fuera la misma que esta tradición del Aspectariano Falso. Sin embargo, si bien hay algunas similitudes, también hay diferencias.

Según Jamgon Kongtrul, existe una gran diferencia entre los sistemas del Aspectariano Falso y del Vacío de lo Otro. La tradición del Aspectariano Falso afirma que una sabiduría que es la esencia de la conciencia y que es verdaderamente existente es lo superfactual, mientras que la tradición del Vacío de lo Otro afirma que una sabiduría libre de elaboración mental es lo superfactual. Los Aspectarianos Falsos y la tradición del Vacío de lo Otro son similares con respecto a cómo ven lo ficticio; ambos hablan de apariencias falsas como apariencias inexistentes, pero su presentación de la verdad superfactual es diferente. Así, los Aspectarianos Falsos afirman que la conciencia, que está vacía de dualidad (la dualidad de lo percibido y el perceptor como dos cosas separadas), es verdaderamente existente y, mediante esa afirmación, convierten la conciencia en una cosa que tiene existencia última; al hacerlo, se vuelven realistas. La tradición del Vacío de lo Otro no puede ser criticada como realista porque lo último que ellos afirman (la sabiduría libre de invenciones mentales) es incondicionado. Incondicionado en este caso se refiere a la incondicionalidad más allá de la dualidad de lo condicionado y lo incondicionado. Se dice que las cualidades del Buda son incondicionadas y auto-existentes. Son incondicionadas y auto-existentes de una manera que está más allá de los dos extremos o nociones dualistas de lo condicionado y lo incondicionado, y así sucesivamente. De este modo, la tradición del Vacío de lo Otro evita el defecto de ser realista porque afirma la sabiduría incondicionada libre de la elaboración mental. Además, también evita un segundo defecto que sería que la sabiduría libre de la elaboración mental no tendría la capacidad de realizar una función. Afirman que esta sabiduría es la base de la que surgen los campos de Buda y los kāyas de Buda, por lo que tiene la capacidad de

realizar una función. En el *Tesoro del Conocimiento* hay una sección que explica cómo la tradición del Vacío de lo Otro está más allá de la tradición de los Aspectarianos Falsos y deberíamos estudiarla.

98.2 Hay dos subdivisiones de los Aspectarianos Falsos. **Los Aspectarianos Falsos Manchados** afirman que las apariencias afectan o manchan la conciencia o la mente y, por lo tanto, hay una apariencia dual en el nivel de la Budeidad.

Esto pone fin a las definiciones de los Chittamātrins y también completa la primera parte en la que uno desarrolla una comprensión intelectual de los puntos de vista de las escuelas del Budismo mediante la observación de sus definiciones.



Ahora está la segunda parte en la que se presentan refutaciones y razones como los medios para establecer un punto de vista. Mientras se debate, a medida que avanza el debate, uno tiene que decidir qué razonamiento utilizar en un punto particular. Esta segunda parte enumera diferentes refutaciones y razonamientos por medio de los cuales un debatiente puede establecer un punto de vista particular.

98.4 Esta sección enumera las refutaciones y razones que se pueden utilizar para razonar. Las razones se enumeran una tras otra sin presentar definiciones y así sucesivamente entre las diversas razones.

98.5 Los Chittamātrins afirman que la apariencia es la mente. Algunos podrían decir que los Chittamātrins no tienen razones que establezcan que la apariencia es la mente, diciendo que no hay razones perfectas excepto las de la tradición Madhyamaka en la que se presentan cinco razones principales. Un Chittamātrin debe dar una respuesta a esta objeción.

99.1 Tal vez podría dar las siguientes razones. “La tradición Chittamātrin tiene razones que establecen que la apariencia es la mente, ya que las dos, mente y apariencia, lo interno y lo externo, son de

una sola esencia, mera luminosidad. Eso establece que la apariencia es la mente". Esa es la primera razón. (Nótese que en el texto Tibetano, donde se dan múltiples razones, siempre se pone un "gang zhig" después de cada razón para indicar que sigue otra.)

99.2 La segunda razón que establece que la apariencia es mente es la siguiente: "La mente y la apariencia son simultáneas". En la tradición Chittamātra, se dice que el sujeto y el objeto llegan a existir simultáneamente, que uno no surge antes que el otro.

99.4 Aquí en el texto el oponente dice que no acepta la segunda razón. Esto demuestra que ha aceptado la primera razón, a saber, que la esencia del perceptor es mera luminosidad, pero no ha aceptado que la esencia de lo percibido sea también mera luminosidad, por lo que ahora eso tiene que ser establecido y él tiene que estar convencido de ello. El oponente dice que los cinco objetos de los sentidos son mera materia, no mera luminosidad. Entonces el Chittamātrin dice que se sigue que la esencia del objeto también es mera luminosidad o claridad, ya que cualquier objeto aparece clara o vívidamente a la mente. Entonces el oponente dice: "No acepto esa razón", y el Chittamātrin tiene que encontrar otra razón para establecer su punto de vista.

99.5 El Chittamātrin dice que esto se deduce porque, si la mera luminosidad no apareciera o se manifestara {snang ba}, no habría modo de aparición {snang tshul}. Al decir eso, está indicando que no habría manifestación de la apariencia y su modo de aparición como, por ejemplo, con las apariciones en un sueño. Si los objetos que aparecen no se manifestaran como luminosidad, entonces la conciencia no podría percibir el objeto. Cuando uno sueña con un lugar, si ese objeto que aparece no lo hace a través de la luminosidad, no habría posibilidad de percibir el modo de aparición. En el sueño, tanto el lugar percibido –el objeto que aparece–como la conciencia que lo percibe– son mera luminosidad y por esa razón, la conciencia puede captar o percibir un objeto que aparece.

99.5 Si el oponente no acepta la segunda razón principal, que era que la mente y la apariencia se manifiestan simultáneamente, entonces el Chittamātrin tiene que refutar eso nuevamente o presentar una

razón que establezca su punto de vista. Él diría que se sigue que la mente y la apariencia son simultáneas ya que un objeto no surge primero y el sujeto después, o viceversa, como por ejemplo con las apariciones en un sueño. Para este argumento, uno tiene que considerar los momentos de la conciencia perceptiva y los momentos de los objetos percibidos, no sus continuos. Un momento del objeto, por ejemplo el sonido, y un momento de la conciencia perceptiva del oído, por ejemplo, surgen simultáneamente. Si la conciencia perceptiva surgiera después de su objeto, no percibiría nada porque en ese punto el objeto ya habría dejado de existir. De manera similar, la conciencia perceptiva no podría surgir antes del objeto porque en ese punto no habría ningún objeto para ser percibido. Por lo tanto, se sigue que el objeto y el sujeto deben surgir simultáneamente cuando se consideran momentos de conciencia y momentos de los objetos de conciencia. Ahora bien, el hecho de que el objeto y el sujeto perceptivo surjan simultáneamente indica que ambos son mente. Si uno sueña que escucha un sonido, el sonido, el objeto y la conciencia que percibe surgen simultáneamente, por lo que en un momento surgen tanto el sujeto como el objeto. Entonces es fácil entender que lo que se sueña es mente dado que, dentro del sueño, el objeto y el sujeto surgen simultáneamente. Uno puede entonces inferir que lo que se experimenta dentro del sueño es mente.

100.2 Entonces, en un tema nuevo, alguien podría decir que los Madhyamikas no tienen razones que establezcan su visión de la vacuidad de todos los fenómenos. Sería alguien que no acepta la vacuidad. Existen los cinco razonamientos principales utilizados en la tradición Madhyamaka. Por lo tanto, la respuesta sería presentar esos cinco razonamientos. La respuesta sería la siguiente: “La tradición Madhyamaka presenta razones que establecen la vacuidad de todos los fenómenos porque:

1) al analizar la esencia de los fenómenos, el razonamiento “más allá de uno y muchos” establece la ausencia de una esencia en los fenómenos;
2) y el signo llamado las “Astillas Vajra” establece la no producción cuando se analizan las causas de los fenómenos mediante el razonamiento;

3) y la razón que niega la producción a partir de un efecto ya existente y la producción a partir de la ausencia de un efecto establece la no producción cuando se analizan los efectos mediante el razonamiento;
4) y la razón que refuta la producción a partir de las cuatro alternativas establece la no producción o la ausencia de un surgimiento verdadero de los fenómenos cuando se analizan tanto la causa como el efecto;
5) y la razón del surgimiento dependiente elimina los extremos del eternismo y el nihilismo al aplicar la razón del surgimiento dependiente de meras apariencias".

101.1 Si el oponente dice: "No acepto que presentes realmente el primer razonamiento", el Madhyamika dirá: "Tenemos ese razonamiento 'más allá de uno y muchos'" y luego presentará un silogismo utilizando ese razonamiento. Por ejemplo, podría dar este silogismo que sí utiliza esa lógica: "Todos los fenómenos externos e internos en última instancia no tienen esencia o existencia verdadera porque están más allá de uno y muchos". Este razonamiento "más allá de uno y muchos" es ampliamente utilizado por Śhāntarakṣhita en su *Ornamento del Camino Medio,* donde lo utiliza para establecer la vacuidad de los fenómenos. Por ejemplo, uno puede establecer que un vaso en última instancia no tiene existencia verdadera utilizando este razonamiento. Si alguien dice que un vaso es una cosa sólida, entonces uno diría que no es así porque consta de muchas partes: La parte inferior, la parte superior, etc. Parece ser una cosa sólida para la mente conceptual, pero de hecho consta de muchas partes. Alguien podría argumentar que las partículas atómicas que componen el vaso no son más divisibles y, por lo tanto, son reales, sólidas y verdaderamente existentes. Entonces uno le preguntaría: "¿Estos átomos verdaderamente existentes y sin partes tienen direcciones: Este, Norte, Oeste, etcétera?" Si estos átomos sin partes tienen seis lados (uno en cada una de las cuatro direcciones, uno arriba y otro abajo) que pueden unirse con otras partículas atómicas, entonces, como tienen direcciones, se deduce que no son sin partes. Dado un átomo central sin partes, se deduce que no es una cosa sólida porque tiene seis partes direccionales. Si el oponente responde: "Bueno, no hay partes direccionales como las que

mencionaste", habría que refutar eso. La consecuencia del punto de vista del oponente en este caso es que otros átomos no se unirían con estos átomos sin partes, en cuyo caso no hay forma de que el vidrio se pueda construir a partir de ellos. Por lo tanto, una de las partículas atómicas que componen el vidrio no es verdaderamente existente y, entonces, si un átomo no tiene verdadera existencia, los muchos otros tampoco podrían tener ninguna existencia verdadera. Muchas partículas verdaderamente existentes tendrían que depender de una partícula verdaderamente existente. Este punto se plantea en la historia de Milarepa, quien emanó cien asnos salvajes para ayudar a Rechungpa a superar su visión errónea al respecto. Como uno no es verdaderamente existente, entonces muchos o todos ellos tampoco podrían ser verdaderamente existentes. Cuando uno sueña, lo hace con una variedad de cosas, y si una de ellas es verdaderamente existente, entonces todas las demás cosas con las que uno sueña también serían verdaderamente existentes, mientras que si una cosa con la que uno sueña no es verdaderamente existente, entonces todas las demás cosas con las que uno sueña tampoco son verdaderamente existentes. Así, cuando uno trata de convencer a alguien de la posición de que las cosas no son verdaderamente existentes usando, por ejemplo, esta razón "más allá de uno y muchos", uno no comienza presentando ese razonamiento, más bien, uno comienza estableciendo progresivamente el hecho de que las cosas no son reales y sólidas. Habiendo convencido al oponente con eso, uno presenta entonces el silogismo, diciendo, por ejemplo, "Todos los fenómenos externos e internos en última instancia no tienen verdadera esencia o existencia porque están más allá de uno y muchos".

101.3 Ahora bien, si el oponente no acepta el segundo razonamiento llamado las "Astillas Vajra", entonces se presenta ese tipo de razonamiento. Las Astillas Vajra es un razonamiento que analiza la causa de cualquier fenómeno dado para establecer su falta de existencia verdadera. La imagen que describe este razonamiento es que cuando hay un gran incendio, hay muchas chispas con él. El Madhyamika dice: "La tradición Madhyamaka tiene el razonamiento llamado las Astillas Vajra", y luego continúa presentando un silogismo que contiene ese tipo de razonamiento,

por ejemplo, “Todos los fenómenos externos e internos en última instancia no se producen porque no han sido producidos desde ninguno de los cuatro extremos”. Aquí, una esencia como tal no se niega, más bien, es la producción o el surgimiento verdadero lo que se niega. El razonamiento involucrado es que los fenómenos en última instancia no se producen verdaderamente porque no han surgido de ninguno de los cuatro extremos.

Chandrakīrti, en su *Entrada al Camino Medio*,[13] establece la no producción principalmente usando las Astillas Vajra, por lo que su texto es un buen lugar para adquirir conocimiento de este razonamiento. Progresivamente critica las tradiciones que afirman la producción a partir de uno mismo, de otro, de ambos y de ninguna causa en absoluto: La tradición Sāṅkhya afirma la producción a partir de uno mismo; los principios Budistas inferiores afirman la producción a partir de otro; los Jainistas afirman la producción a partir de ambos; los Charvakas afirman la producción a partir de ninguna causa en absoluto. Una vez establecido que sus puntos de vista son inválidos, presenta el silogismo. En general, uno comienza criticando la postura del oponente. Luego, una vez hecho eso, uno continúa estableciendo la no producción. Finalmente, uno presenta el silogismo. Uno tiene que presentar muchas razones para convencer a un oponente; uno presenta una razón tras otra hasta que el oponente ha sido convencido. Si uno se cansa, puede descansar durante algunas semanas y luego continuar después de eso; ¡Chandrakīrti y Chandragomin debatieron así durante siete años!

101.4 El tercer razonamiento es la negación de la producción a través del análisis del efecto de un fenómeno dado. Refuta o niega la producción a partir de un efecto ya existente o de las acciones de un efecto. Si alguien no acepta que la tradición Madhyamaka presenta este razonamiento, el Madhyamika diría: “Presentamos las razones que niegan la producción a partir de un efecto ya existente o la producción a partir de la ausencia de un efecto”, y continuaría presentando ese razonamiento en un silogismo. Por ejemplo, “Todos los fenómenos externos e internos no son verdaderamente producidos porque en el momento de la causa no fueron producidos a partir de un efecto existente, no fueron

producidos a partir de una ausencia de efecto, ni a partir de una combinación de estos dos, ni a partir de una ausencia de estos dos". Si el efecto existe en el momento de la causa, no habría necesidad de que surgiera un fenómeno dado que ya existe; y un fenómeno no podría surgir de una ausencia de un efecto porque algo no puede producirse a partir de una ausencia; y un fenómeno dado no podría producirse a partir de una combinación de estos dos porque son contradictorios; y un fenómeno dado no podría surgir de algo distinto de estas dos posibilidades. Estos razonamientos se presentan en el noveno capítulo de *El Modo de Vida de los Bodisatvas*[14] de Śhāntideva.

102.1 El cuarto razonamiento es un análisis tanto de causa como de efecto, un análisis que refuta la producción a partir de las cuatro alternativas. Si alguien no acepta que la tradición Madhyamaka presenta este razonamiento, el Madhyamika diría: "Tenemos esta razón en nuestra tradición", y continuaría presentando ese razonamiento en un silogismo. Por ejemplo, "Todos los fenómenos externos e internos no se producen verdaderamente porque una causa inherentemente existente no puede producir un efecto, y porque una causa inherentemente existente no puede producir muchos efectos, y porque muchas causas inherentemente existentes no pueden producir muchos efectos, y porque causas inherentemente existentes no pueden producir un efecto". En mi opinión, esta razón está más o menos incluida dentro de la categoría de la primera razón, "más allá de una y de muchas".

102.4 El quinto razonamiento es el de surgimiento dependiente. Si alguien no acepta que la tradición Madhyamaka presenta este razonamiento, el Madhyamika diría: "Nosotros sí", y continuaría presentando ese razonamiento en un silogismo. Por ejemplo, "Todos los fenómenos externos e internos no tienen existencia inherente porque son meras apariencias que surgen de manera dependiente". Todos los fenómenos, ya sean internos o externos, son meras apariencias que surgen de manera dependiente. Cuando uno analiza un fenómeno dado, verá que es el resultado de causas y condiciones; muchas, muchas causas y condiciones deben haberse unido y esa unión resultó en un efecto, una apariencia, que surge a la existencia. Luego uno considera cada una de estas

causas y efectos, dándose cuenta así de que hay un número infinito de causas y efectos que han producido todas y cada una de las causas y efectos que uno analizó en primer lugar. Analizando a su manera, uno verá que los fenómenos no tienen existencia inherente, que son surgimientos dependientes. Nāgārjuna dijo: "Puesto que no hay un solo fenómeno que no sea un surgimiento dependiente, no hay un solo fenómeno que no esté vacío de existencia inherente".

Este razonamiento del surgimiento dependiente se llama el "Rey de las Razones". Jamgon Kongtrul afirma en su *Tesoro del Conocimiento* que este razonamiento es el Rey de las Razones porque con él se pueden negar ambos extremos del eternalismo y el nihilismo. Cuando se afirma que todos los fenómenos externos e internos no tienen existencia verdadera, esto demuestra que son meras apariencias que surgen de manera dependiente. Entonces, a partir de eso, uno puede entender que, en última instancia, las apariencias o los fenómenos no tienen existencia verdadera aunque se manifiesten ficticiamente debido a la fuerza colectiva de causas y condiciones.

Según la tradición Vacío del Yo, no es posible encontrar un fenómeno que no sea un surgimiento dependiente. Por lo tanto, no hay un solo fenómeno que no esté vacío de existencia inherente. Por otro lado, según la tradición del Vacío de lo Otro, la naturaleza búdica, el tathāgatagarbha, está más allá del surgimiento dependiente.

102.5 Ahora hemos llegado a la tradición Vacío de lo Otro. Alguien podría decir que los seguidores de la tradición Madhyamaka Vacío de lo Otro no presentan, o no son capaces de, presentar razones que establezcan el tathāgatagarbha aunque presenten razones que establezcan que lo convencional está vacío de naturaleza propia. Un seguidor de la tradición Vacío de lo Otro puede establecer que los fenómenos ficticios están vacíos de naturaleza propia utilizando las razones presentadas por la tradición del Vacío del Yo. Sin embargo, si alguien dice: "Puedes hacer eso pero no tienes ninguna razón por la cual establezcas la naturaleza de Buda", entonces el seguidor del Vacío de lo Otro

tiene que refutarlo. Él diría: “La tradición Madhyamaka Vacío de lo Otro sí presenta razones que establecen la naturaleza de Buda porque establece la naturaleza de Buda utilizando las siguientes tres razones: La naturaleza de Buda existe porque el dharmakāya del Buda perfecto impregna a los seres sintientes; porque la talidad de los seres sintientes y Buda es inseparable e indiferenciada; y porque todos los seres están dotados con el potencial o linaje”. Estas tres razones se explican en detalle en el *Tratado del Supremo Continuum*[15] cuando se explica el cuarto Punto Vajra, la naturaleza búdica básica. Así que aquellos que quieran saber en detalle sobre esto deben estudiar el Tratado del Supremo Continuum.

103.3 Aquellos interesados en el debate que quieran saber más sobre las razones mencionadas anteriormente, deben estudiar el *Grub pa'i shing rta* de Karmapa Mikyo Dorje, o el *Tesoro del Conocimiento,* u otros textos, y desarrollar un amplio conocimiento del razonamiento.



Luego tenemos la tercera parte, un verso final, dado para facilitar la práctica para aquellos que enfatizan la práctica de la meditación.

103.4 Para aquellos que no están interesados en desarrollar una comprensión intelectual, ni en el razonamiento, debe haber otra alternativa. Esa es la práctica de la meditación. Para facilitar su práctica existe este verso final.

“Las diversas clasificaciones de los vehículos son un medio
 para contrarrestar las elaboraciones conceptuales.
Por lo tanto, cuando se comprende el significado de la igualdad
 o de la libertad de las fabricaciones mentales,
en ese punto se completa el análisis de las visiones de todos
 los vehículos.”

Todas estas clasificaciones de vehículos son medios para contrarrestar las elaboraciones de la mente conceptual. Por lo tanto, cuando se ha

comprendido el significado de la igualdad[16] o la libertad de las elaboraciones mentales, que es el estado de libertad de las elaboraciones, entonces, en ese punto, se completa el análisis de las visiones de todos los tipos de vehículos. Estas palabras indican que está perfectamente bien concentrarse en la práctica de la meditación. En otras palabras, los practicantes que enfatizan la práctica de la meditación, podrían basar su práctica en este verso.



Ahora pasamos a la primera parte de las cuatro partes.

70.2 El texto dice: "La primera parte, los temas comunes del conocimiento, tiene tres divisiones. La primera parte es un conjunto de definiciones, todas reunidas en un solo lugar para facilitar el aprendizaje".

70.5 La definición del **tema de las palabras** es aquel tema del conocimiento {rig gnas} que principalmente elimina contradicciones o errores con respecto a las palabras. Si planteamos esto utilizando las dos puertas de la impregnación, "Aquel tema del conocimiento que principalmente elimina errores y contradicciones con respecto a las palabras es necesariamente el tema de las palabras, y el tema de las palabras es necesariamente aquel tema del conocimiento que principalmente elimina errores y contradicciones con respecto a las palabras.

71.1 La definición del **tema de la cognición válida** {tshad ma rig pa} es aquel tema del conocimiento que principalmente elimina contradicciones con respecto a los significados. A diferencia del anterior que se ocupaba de eliminar contradicciones y errores con respecto a las palabras, éste se ocupa principalmente de eliminar errores y contradicciones con respecto a los significados. Eso se hace utilizando {tshad ma} conocedores válidos. Las dos puertas de la impregnación: Aquel tema del conocimiento que principalmente elimina contradicciones con respecto a los significados es necesariamente el tema de la cognición válida, y el tema de la cognición válida es necesariamente aquel tema del conocimiento

que elimina principalmente contradicciones con respecto a los significados.

71.1 La definición del **tema de la actividad creativa** {bzo rig pa} es aquello que crea las manifestaciones de los tres –cuerpo, habla y mente. Hay tres tipos de actividad creativa –cuerpo, habla y mente. ¿Qué queremos decir con la actividad creativa del cuerpo {lus bzo ba}? Se refiere principalmente a cosas externas como la habilidad para escribir, etc. En el contexto del mantra secreto se referiría a hacer tormas, maṇḍalas, danza de lamas, teatro, mudrās de manos, etc. La actividad creativa del habla {ngag bzo ba} sería cantar canciones, etc. Cuando alguien está involucrado en una actuación teatral, está haciendo ciertas cosas con el cuerpo y eso sería la actividad creativa del cuerpo, y al mismo tiempo está hablando de una manera agradable y hábil, y eso sería la actividad creativa del habla, y también hay un cierto tipo de transformación de la mente que está ocurriendo en ese momento, y eso sería la actividad creativa de la mente {yid bzo ba}. Otros ejemplos de actividad creativa de la mente serían la práctica meditativa relacionada con los yidams, las deidades y la visualización de los maṇḍalas. Las dos puertas de la impregnación: La actividad creativa de las manifestaciones de los tres –cuerpo, palabra y mente– son necesariamente el tema de la actividad creativa, y el tema de la actividad creativa es necesariamente la actividad creativa de las manifestaciones de los tres –cuerpo, palabra y mente.

71.2 La definición del **tema de la curación** {gso ba rig pa} es la forma de curar las perturbaciones de los cuatro elementos –tierra, agua, fuego y viento– del cuerpo, y las formas de prolongar la vida. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que remedia las perturbaciones de los cuatro elementos o alargue la vida es necesariamente el tema de la curación, y el tema de la curación es necesariamente aquello que remedia las perturbaciones de los cuatro elementos o alargue la vida.

71.3 La definición de **un objeto** es aquello que ha de ser conocido. Aquí "conocido" significa "conocido por la mente". Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que es algo que ha de ser conocido es

necesariamente un objeto, y un objeto es necesariamente algo que ha de ser conocido.

71.3 La definición de **un objeto de conocimiento** es aquello que es adecuado para ser tomado como un objeto de la mente. Por ejemplo, si preguntas: "¿Es una mesa un objeto de conocimiento?", la respuesta es: "Sí, porque es adecuada para ser tomada como un objeto de la mente". Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que es adecuado para ser tomado como un objeto de la mente es necesariamente un objeto de conocimiento, y un objeto de conocimiento es necesariamente aquello que es adecuado para ser tomado como un objeto de la mente.

71.3 La definición de **un objeto de evaluación** es aquello que ha de ser realizado por la cognición válida. ¿Es una mesa un objeto de evaluación? Sí, porque puede ser realizado por la cognición válida. Las dos puertas de la impregnación: Todo aquello que se ha de realizar mediante la cognición válida es necesariamente un objeto de evaluación, y un objeto de evaluación es necesariamente aquello que se ha de realizar mediante la cognición válida.

Estos seis son todos sinónimos: Base establecida {gzhi grub}; objeto de conocimiento {shes bya}; existente {yod pa}; fenómeno {chos}; objeto de evaluación {gzhal bya}; y objeto {yul}. En el sistema del Prāsaṅgika Madhyamaka, la verdad superfactual final {mthar thug don dam bden pa} no es un objeto de conocimiento ni un objeto de evaluación.

71.4 La definición de **una cosa** {dgnos po} es aquello que es capaz de realizar una función, es decir, capaz de realizar algún tipo de actividad, capaz de producir un efecto. Los dngos po son impermanentes, por lo que podría ser mejor decir "cosa impermanente" para este término. Las cuatro puertas de la impregnación: Todo lo que es capaz de realizar una función es necesariamente una cosa; todo lo que es una cosa es necesariamente capaz de realizar una función; todo lo que no es capaz de realizar una función no es necesariamente una cosa; todo lo que no es una cosa no es necesariamente capaz de realizar una función.

¿Es una flor del cielo una cosa? No. ¿Cuál es la razón? Porque no es capaz de realizar una función.[17]

71.4 La definición de **una no-cosa** {dngos med} es aquello que está vacío de ser capaz de realizar una función. Las cuatro puertas de la impregnación: Todo lo que está vacío de la capacidad de realizar una función es necesariamente una no-cosa; todo lo que es una no-cosa está necesariamente vacío de la capacidad de realizar una función; todo lo que no está vacío de la capacidad de realizar una función no es necesariamente una no-cosa; y todo lo que no es una no-cosa no está necesariamente vacío de la capacidad de realizar una función. Esta clase particular de las no-cosas incluye tanto los fenómenos permanentes[18] como los inexistentes –cosas que no existen en absoluto, como las flores del cielo.

71.5 La definición de **un fenómeno compuesto** {'dus byas} es aquello que se produce a partir de sus propias causas y condiciones. Las cuatro puertas de la impregnación: Todo lo que se produce a partir de sus propias causas y condiciones es necesariamente un fenómeno compuesto; todo lo que es un fenómeno compuesto es necesariamente aquello que se produce a partir de sus propias causas y condiciones; todo lo que no se produce a partir de sus propias causas y condiciones no es necesariamente un fenómeno compuesto; todo lo que no es un fenómeno compuesto es necesariamente aquello que no se produce a partir de sus propias causas y condiciones.

71.5 La definición de **un fenómeno no compuesto** {'dus ma byas} es aquello que no se produce por medio de sus propias causas y condiciones, es decir, un fenómeno no desintegrable {'jigs pa med pa}. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que no se produce por medio de sus propias causas y condiciones, un fenómeno no desintegrable, es necesariamente no compuesto; todo lo que no es compuesto es necesariamente aquello que no se produce por medio de sus propias causas y condiciones, es decir, un fenómeno no desintegrable.

72.1 La definición de **materia** {bem po} es aquello que está hecho de partículas atómicas. Las cuatro puertas de la impregnación esta vez

enunciadas desde la perspectiva de la existencia: Si existe aquello que está hecho de partículas atómicas, entonces necesariamente existe la materia; si existe la materia, entonces necesariamente existe aquello que está hecho de partículas atómicas; si no existe aquello que está hecho de partículas atómicas, entonces necesariamente no existe la materia; si no existe la materia, entonces necesariamente no existe aquello que está hecho de partículas atómicas. ¿Qué piensas, hay alguna materia en esta mesa? Hay materia. La razón por la que puedes decir que está ahí es que hay partículas allí. Si existe la definición de algo, entonces debe existir el definiendum {mtshan bya}.

72.1 La definición de conciencia {shes pa} es aquello que conoce objetos. Las cuatro puertas de la impregnación: Todo lo que es una conciencia necesariamente conoce objetos; todo lo que conoce objetos es necesariamente una conciencia; todo lo que no es una conciencia necesariamente no conoce objetos; todo lo que no conoce objetos necesariamente no es una conciencia. ¿Y qué pasa con los peces? ¿Tienen conciencia? Si quisieras plantearlo en forma silogística, dirías: “Para el tema del argumento, en un pez, la conciencia existe porque los peces conocen objetos {nya la chos can la shes pa yod te yul rig pas phyir}”. Por medio del signo {rtags} de que la definición está presente, puedes saber que el definiendum está presente. Entonces, por ejemplo, ¿Tiene conciencia este vaso? La respuesta sería: “¡No tiene ninguna! {Med te/}”. Bueno, ¿Cómo sabes que no tiene ninguna conciencia? “Porque no conoce objetos {yul ma rig pa'i phyir/}”.

¿Quizás las cámaras conocen objetos? No, porque aunque puedan aprehender objetos, el aprehensor no es una conciencia. Esto se debe a que el aprehensor de una cámara no tiene la naturaleza de ser luminoso y saber, que es la definición de lo que es la conciencia. En algunos de los tratados sobre cognición válida, la definición de conciencia es “aquello que es luminoso y conocedor {gsal shing rig pa}”. En el tratado de Chodrak Gyamtso sobre cognición válida, la definición es “aquello que conoce objetos {yul rig pa}”. Él tenía una razón para expresar la definición de esa manera, y una persona dice que es porque, si se enuncia la definición de conciencia como “luminosa y conocedora”, entonces

se seguiría que se diría que sugatagarbha también es conciencia {rnam shes} y él quiere evitar eso.

72.1 Se habla de dos tipos de materia –externa e interna. La definición de **materia externa** es aquella que es (1) externa y (2) compuesta de partículas. Externa {phyi} aquí se refiere a aquellas cosas que surgen fuera del continuo de una persona. La diferencia entre materia interna y externa es la diferencia entre materia que está y no está conectada con la conciencia de uno, respectivamente. Así, el cuerpo se considera como materia interna ya que está conectado con la conciencia de uno. Cuando mueres, el cuerpo y la conciencia se separan y en ese punto el cuerpo es materia externa. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que es externo y está compuesto de partículas es necesariamente materia externa; todo lo que es materia externa es necesariamente externo y está compuesto de partículas.

72.2 La definición de **materia interna** es aquello que es interno y está compuesto de partículas. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que es interno y está compuesto de partículas es necesariamente materia interna; todo lo que es materia interna es necesariamente interno y está compuesto de partículas. ¿Los árboles están compuestos de materia interna o externa? “Externa”. Correcto, ¡Ahora dame una razón! “Porque son externos y están compuestos de partículas”. ¿Tus propios ojos están compuestos de materia interna o externa? “Interna”. ¡Dame una razón! “Porque son internos y están compuestos de partículas”.

72.2 La definición del **pasado** es aquello que ha llegado a su fin. Llegar a su fin significa “haber acabado”, “haber terminado”, “haber cesado”. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que ha llegado a su fin es necesariamente el pasado, y todo lo que es el pasado necesariamente ha llegado a su fin.

72.2 La definición del **futuro** es aquello que no ha llegado {ma sleb pa} o que no se ha producido {ma grub pa}. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que no ha llegado ni se ha producido es necesariamente el futuro y el futuro es necesariamente aquello que no ha llegado ni se ha producido.

72.3 La definición del **presente** es aquello que ha sucedido pero que no ha cesado. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que ha sucedido y no ha cesado es necesariamente el presente, y el presente es necesariamente aquello que ha sucedido y no ha cesado. Cuando chasqueo los dedos, ¿Es eso el pasado, el presente o el futuro? ¿Qué vas a decir acerca del presente de un chasquido de dedos? Las cosas realmente no permanecen mucho tiempo, ¿no? ¡Desaparecen tan pronto como se producen! Cuando hablamos de una mesa, tienes más la sensación de que tiene algún presente, mientras que cuando hablamos de un chasquido de dedos, ¡sigue así!

72.3 La definición de **un continuo** {rgyun} es algo para lo cual existen muchos momentos anteriores y posteriores de su propia naturaleza. Por ejemplo, podrías hablar de una lámpara de mantequilla porque hay un continuo de los momentos de ella. ¿Existe un continuo para nuestra conciencia? "Hay un continuo para nuestras conciencias porque son cosas para las que existen muchos momentos anteriores y posteriores de su propia naturaleza". Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que es una cosa para la que existen muchos momentos anteriores y posteriores de su propia naturaleza es necesariamente un continuo, y todo lo que es un continuo es necesariamente una cosa para la que existen muchos momentos anteriores y posteriores de su propia naturaleza.

72.4 La definición de un **momento** {skad chig ma} es una cosa para la que no existen momentos anteriores y posteriores de su propia naturaleza. Las dos puertas de la impregnación: Una cosa para la que no existen momentos anteriores y posteriores de su propia naturaleza es necesariamente un momento; y un momento es necesariamente aquello para lo que no existen momentos anteriores y posteriores de su propia naturaleza. ¿Por qué tenemos que poner cosa {dngos po} en estas definiciones? Porque si las dejamos de lado y todo lo que tenemos es "aquello para lo cual aquí no existen momentos anteriores y posteriores de su propia naturaleza", entonces se deduciría que las flores del cielo, los cuernos de un conejo y el espacio satisfarían esa definición y, por lo tanto, serían momentáneos. ¿Qué pasa con el chasquido de un dedo? ¿Es

momentáneo? ¿Qué pasa con el último y más sutil momento de una lámpara de mantequilla? ¿Es un continuo o un momento?

72.4 La definición de **un objeto que aparece** o de un objeto aprehendido es aquello que, habiendo aparecido, es conocido. Cuando algo aparece, es para la perspectiva de tu mente, y tu mente en algún sentido sale y conoce ese objeto, por lo que entonces se dice que ese objeto es un objeto que aparece {snang yul}. Como ejemplo de objetos que aparecen, los objetos que aparecen de las conciencias sensoriales son fenómenos específicamente caracterizados {rang mtshan}, y los objetos que aparecen de los pensamientos conceptuales {rnam togs} serían fenómenos generalmente caracterizados {spyi mtshan}. Por ejemplo, si ahora pensáramos en la ciudad de Nueva York, el objeto que aparecería a nuestro pensamiento conceptual en ese momento es un fenómeno caracterizado de manera general {spyi mtshan} y es el objeto que aparece {snang yul} de ese pensamiento discursivo particular. Por otra parte, la habitación en la que estamos sentados y que aparece a nuestra conciencia visual es el objeto que aparece de una conciencia sensorial {dbang shes}, por lo que es un fenómeno caracterizado de manera específica. Por lo tanto, la diferencia entre el objeto que aparece {snang yul} y el objeto aprehendido {gzung yul} es que todo lo que es un objeto que aparece puede ser un fenómeno caracterizado de manera general o específica, pero un objeto aprehendido será necesariamente un fenómeno caracterizado de manera específica.

La diferencia en la forma en que se utilizan estos términos objeto que aparece y objeto aprehendido es que objeto que aparece se utiliza para hablar tanto de fenómenos caracterizados de manera específica como de fenómenos caracterizados de manera general, mientras que cualquier cosa que sea un objeto aprehendido tiene que ser un fenómeno caracterizado de manera específica. Así, el término objeto aparente se utiliza para hablar de los objetos aparentes de las conciencias sensoriales y también se utiliza para hablar de los objetos aparentes de las conciencias conceptuales, mientras que objeto aprehendido se utiliza sólo para hablar de lo que es aprehendido por las conciencias sensoriales. Así, todas las

conciencias tienen un objeto aparente; si algo es una conciencia, entonces necesariamente hay un objeto aparente que lo acompaña.

72.5 Luego está la definición de un objeto discriminado {zhen yul}. La palabra {zhen} en este término significa "agarrar, adherirse, pegarse a algo", así que podríamos hablar de ello de esa manera o podríamos utilizar lo que dice Jeffrey Hopkins, el **objeto discriminado**. La definición de objeto discriminado es aquello que, habiendo sido agarrado, o, al revés, aquello que, habiendo sido discriminado, se conoce. Esto se utiliza en conjunción sólo con las conciencias conceptuales. Hay un verso que explica el uso de los términos objeto aparente y objeto discriminado:

"Todas las conciencias, sean cuales sean, tienen objetos aparentes.
Los objetos discriminados son los fenómenos privados de las conciencias conceptuales".

En este momento sopla un viento que agita la tienda y crea un sonido. ¿El sonido de ese viento es un objeto aparente o un objeto discriminado? ¿Y qué pasa con el viento mismo? ¿Es un objeto aparente o un objeto discriminado? El viento es un objeto discriminado, el sonido del viento es un objeto aparente. El sonido del viento es conocido directamente por la conciencia auditiva. En función de él, piensas: "¡Oh! Hay viento", de modo que el viento es sólo un objeto para esa conciencia mental conceptual, no es algo que conozcas directamente. En este momento, para alguien que no está en la ciudad de Nueva York, ¿Es la ciudad de Nueva York un objeto aparente o un objeto discriminado? Es un objeto discriminado porque no es un objeto de la conciencia sensorial. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que ha sido discriminado y es conocido es necesariamente un objeto de discriminación y todo lo que es un objeto de discriminación es necesariamente aquello que ha sido discriminado y es conocido.

72.5 La definición de **un objeto de compromiso** {'jug yul} es aquellas cosas no engañosas en las que se entra con el propósito de tomar o abandonar. Esto se refiere específicamente a la virtud y la no virtud {dge ba} y {mi dge ba}. Las dos puertas de la impregnación: Aquellas en las que cuando se entra con el propósito de tomar y

abandonar no son engañosas son necesariamente objetos de compromiso; los objetos de compromiso son necesariamente aquellos en los que cuando se entra con el propósito de tomar y abandonar no son engañosos. ¿Cuál es la causa y el efecto kármicos de entre los cuatro objetos –aparecer, aprehender, discriminar y ocuparse? "Es un objeto de compromiso". Correcto.

73.1 La definición de **un fenómeno específicamente caracterizado** es aquello que realmente es capaz de realizar una función. "Capaz de realizar una función" significa capaz de generar un efecto. Sin embargo, esto no significa que algo tenga que ser capaz de funcionar incluso ante el prajñā que realiza la ausencia del yo {dag med tog pa'i shes rab}. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que es en última instancia capaz de realizar una función es necesariamente un fenómeno específicamente caracterizado y todo lo que es un fenómeno específicamente caracterizado es necesariamente aquello que es capaz de realizar una función. En el sistema de la escuela Sautrantika, "cosa" {dngos po}, "verdad última" {don dam bden pa} y "fenómeno específicamente caracterizado" {rang mtshan} son sinónimos.

73.2 La definición de **un fenómeno generalmente caracterizado** es un fenómeno que realmente no es capaz de realizar una función. ¿Qué sucede con una flor? Cuando una flor aparece en tu mente, es un fenómeno generalmente caracterizado. Esa flor no es en última instancia capaz de realizar una función y, por lo tanto, es un fenómeno generalmente caracterizado. Sin embargo, las flores que realmente aparecen directamente en tu mente a través de una de las cinco conciencias sensoriales –aquellas cosas que son el lugar real donde se coloca el nombre de flor, son fenómenos específicamente caracterizados. En el sistema Sautrantika, los fenómenos "permanentes", los fenómenos "generalmente caracterizados" y la "verdad ficticia {kun rdzob bden pa}" son todos sinónimos.

73.2 Los objetos de evaluación {zhal bya} son de dos tipos: manifiestos {mgnon gyur} y ocultos {lkog gyur}. ¿Qué es **un objeto manifiesto de evaluación** {gzhal bya mngon gyur}? Es aquello que se realiza por medio de un conocedor válido que percibe directamente {mngon sum tshad ma}. Las dos puertas de la

impregnación: Todo lo que se realiza por medio de un conocedor válido que percibe directamente es necesariamente un objeto manifiesto de evaluación; un objeto manifiesto de evaluación es necesariamente aquello que se realiza por medio de un conocedor válido que percibe directamente. ¿Qué pasa con el sonido del viento en este momento? ¿Es un objeto manifiesto u oculto de evaluación? Es un objeto manifiesto de evaluación, pero el viento en sí mismo es un objeto oculto de evaluación.

73.3 Lo que es comprendido por un conocedor válido inferencial es la definición de **un objeto oculto de evaluación** {gzhal bya lkog gyur}. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que es comprendido por un conocedor válido inferencial es necesariamente un objeto oculto de evaluación; un objeto oculto de evaluación es necesariamente aquello que es comprendido por un conocedor válido inferencial. ¿Qué sucede con las vidas anteriores y posteriores? ¿Son objetos ocultos o manifiestos de evaluación? ¿Por qué? ¿Qué sucede con sugatagarbha? ¿Por qué? ¿Qué sucede con uno mismo para sí mismo? ¿Eres manifiesto u oculto?

73.3 La definición de **un objeto muy oculto de evaluación** {gzhal bya shin tu lkog gyur} es aquello que es comprendido en dependencia de los tres análisis. Los objetos manifiestos de evaluación son establecidos y comprendidos por perceptores directos; los fenómenos ligeramente ocultos son comprendidos y establecidos por conocedores inferenciales; los objetos muy ocultos de comprensión tienen que ser conocidos en dependencia de los tres análisis. Dos ejemplos de un fenómeno muy oculto son (1) el hecho de que, en dependencia de una práctica de dar, surgen diversos tipos de recursos para uno mismo en una vida posterior y (2) el hecho de que, en dependencia de mantener la disciplina, uno renace en una vida posterior en una migración superior, como un dios. Tales cosas tienen que ser entendidas en dependencia de la inferencia de una fuente confiable {yid ches ki rjes dpag}. Los tres análisis significan que se busca ver si algo se contradice con los tres tipos de inferencia: (1) percepción directa, (2) por inferencia y (3) por declaración autorizada que se sabe que es válida. Si, después de ser analizado con los tres, no se contradice con ninguno de ellos, entonces se llama declaración autorizada de los tres tipos de inferencia {rjes dpag gsum gi lung}.

Hay una escritura que dice:

“Del dar surgen los recursos,
de la ética surge la felicidad del alto renacimiento”.

Esto no se puede determinar por inferencia en general; esto debe determinarse por la inferencia de una fuente confiable {yid ches ki rjes dpag}, una que se sepa que es correcta a través de los tres análisis. Las dos puertas de la impregnación: Aquello que se realiza en dependencia de una declaración autorizada que se ha determinado como correcta a través de los tres análisis es necesariamente un objeto muy oculto de evaluación, y un objeto muy oculto de evaluación es necesariamente aquello que se realiza en dependencia de una declaración autorizada que se ha determinado como correcta a través de los tres análisis.

La impermanencia sutil es la impermanencia que ocurre de un momento a otro. Entendemos que algo tiene la naturaleza de la impermanencia sutil al comprender que tiene la naturaleza de ser un fenómeno compuesto. Un chasquido de dedos, por ejemplo, se produce en dependencia de causas y condiciones y, por lo tanto, cesa inmediatamente y no puede permanecer. Por lo tanto, sabemos que tiene la naturaleza de la impermanencia sutil. Para comprender directamente la impermanencia sutil, habría que cultivar la meditación, pero para comprenderla de manera conceptual, de manera inferencial, habría que hacerlo en dependencia de una señal. El Vehículo Śhrāvaka dice que un noble comprende la impermanencia sutil a través de la percepción directa, pero el Gran Vehículo dice que los nobles no comprenden la impermanencia sutil con la percepción directa, porque la impermanencia no está establecida, no existe realmente, no tiene naturaleza propia. El protector Nāgārjuna dijo que cuando comprendes la impermanencia sutil, comprendes la vacuidad. El verso dice más o menos así: “Al comprender la producción, comprendes la desintegración; al comprender la desintegración, comprendes la impermanencia; al comprender la impermanencia, comprendes la vacuidad”. Por eso, en el sistema del Gran Vehículo, has ido más allá de la comprensión de la impermanencia y has llegado a la comprensión de la vacuidad real.

73.4 La definición de **un objeto de expresión** {brjod bya} es aquello que se entiende por medio de signos.[19] En la literatura Tibetana en general, el "objeto de expresión" significa el tema en discusión. Por ejemplo, este libro trata de su "objeto de expresión". Sin embargo, en el tema de la cognición válida, significa aquello que debe ser expresado. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que se entiende por medio de signos es necesariamente un objeto de expresión, y un objeto de expresión es aquello que se entiende necesariamente por medio de signos.

73.4 La definición de **un sujeto** {yul can} es aquello que entiende, aquello que sabe. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que es un entendido o un conocedor es necesariamente un sujeto; todo lo que es un sujeto es necesariamente uno que ententiende o un conocedor. De hecho, resulta que este término puede referirse tanto a las conciencias como a las convenciones {tha snyad}. Se habla de las convenciones como "un sujeto" porque las convenciones hacen que entiendas, y se habla de la conciencia como el sujeto porque es el agente que entiende. Si lo ponemos en forma silogística: "El sujeto del argumento, una convención, es un sujeto porque hace que entiendas un objeto y el sujeto del argumento, una conciencia, es un sujeto porque es algo que conoce un objeto {yul rig pa}".

73.5 La definición de **el que expresa** {brjod byed} es ese signo[20] que causa la comprensión de los objetos de expresión. Hay una palabra que falta en esta definición. Lo que causa la comprensión del objeto de expresión es el que expresa y lo que ha de ser comprendido por el que expresa es un objeto de expresión. Si hablamos, por ejemplo, de la impermanencia de un jarrón, la impermanencia del jarrón en sí es el objeto de expresión –es lo que ha de ser comprendido por medio de uno que expresa– pero el que expresa es la convención misma que te habla de la impermanencia del jarrón. De modo que los nombres y las convenciones en sí son los que expresan y lo que se entiende por medio de los que expresan, los hechos a los que apuntan, se denominan "lo que ha de ser expresado", el objeto de expresión. El gran erudito Sakya Paṇḍita fue la fuente de estas definiciones particulares. Las dos puertas de la impregnación: Los signos que causan la comprensión de los objetos de expresión necesariamente son los que expresan, y

los que expresan necesariamente son aquellos signos que causan la comprensión de los objetos de expresión.

El objeto de expresión y el que expresa se dividen en dos tipos: real {ngos} y discriminado {zhen}. Hay entonces dos cosas involucradas con el expresivo discriminado: El hecho específicamente caracterizado {don rang mtshan} es el objeto de expresión y el término específicamente caracterizado {sgra rang mtshan} es el que expresa. Entonces, para el que expresa real {ngos gi brjod byed} la imagen genérica {don spyi} es el objeto de expresión y el término {sgra} es el que expresa.

Consideremos los objetos reales de expresión y los que expresan reales. Existe el fuego que existió en el pasado, el fuego que existe en el presente y el fuego que existirá en el futuro. También existe el fuego que proviene de los fuegos de sándalo, el fuego que proviene del enebro, etc. Sin embargo, desde la perspectiva del pensamiento discursivo {rnam tog}, el término “fuego” evoca una imagen que es simplemente fuego, no está caracterizada en su totalidad por todos los diferentes tipos de fuego que ocurrieron en diferentes tiempos y lugares. Esa imagen del fuego, que es simplemente esta mera imagen genérica obtenida de todos los diferentes casos de fuego, es el objeto de expresión en el contexto del objeto real de expresión y el término {sgra} es simplemente el término “fuego”, el que expresa. Sakya Paṇḍita explica que los términos no pueden expresar los objetos en sí mismos porque los objetos son ilimitados en número e individuales, por lo que es imposible que un término haga que tu mente se ocupe de todas esas cosas, solo te lleva a ocuparte del hecho específicamente caracterizado. Si uno tomara el ejemplo del fuego, que es un fenómeno específicamente caracterizado, porque hay fuego de todos los diferentes tipos, en todos los diferentes lugares, en todos los diferentes tiempos, no hay manera de que el término fuego pueda hacer que tu mente se ocupe de todas esas cosas diferentes; te lleva simplemente a entender la noción general del fuego. Entonces, cuando se dice “fuego”, ¿Qué expresa ese término? No expresa los incendios que han existido en el pasado ni todos los incendios que existen ahora ni los que existirán en el futuro ni los incendios de muchas fuentes diferentes. De hecho, todo lo que hace que te involucres es una imagen que aparece ante la mente conceptual, una mera imagen del fuego que

se caracteriza como "meramente invertida de no ser fuego". Si entiendes eso bien, entonces también entenderás la forma en que la mente conceptual se relaciona con sus objetos. Si entiendes la forma en que la mente conceptual se relaciona con los objetos, también entenderás muy fácilmente la naturaleza de la conceptualidad. Hay un capítulo sobre objetos de expresión y los que expresan en el *Tesoro del Razonamiento* de Sakya Paṇḍita y lo que he dicho aquí es un resumen muy breve de eso.

Al dar una explicación de los objetos de expresión y los que expresan, es importante mantener separada la explicación de los fenómenos caracterizados específicamente y los fenómenos caracterizados generalmente. Tenemos objetos de expresión expresados explícitamente cuando hablamos de fenómenos caracterizados generalmente; tenemos los que expresan explícitos cuando hablamos de generalidades de términos; tenemos objetos de expresión discriminados cuando hablamos de fenómenos caracterizados específicamente; y tenemos los que expresan discriminados cuando hablamos de sonidos reales, términos reales. Existe el término "don rang mtshan", que, cuando se habla del fuego, es el fenómeno caliente y ardiente en sí mismo, y el expresivo discriminado que es la palabra, el sonido en sí, "fuego", por lo tanto, se trata de un fenómeno específicamente caracterizado, no de una imagen vaga y genérica. Al pensar en el "fuego", en realidad no se está involucrado con el fuego del pasado, presente o futuro; lo que aparece ante la faz de la mente conceptual en ese momento es algo que no pertenece en absoluto a ninguno de los tres tiempos, está aparte de ellos. No hace ninguna distinción entre ese fuego de allí y este fuego de aquí, es simplemente "fuego". Por lo tanto, cuando se dice "fuego", ¿Qué se está expresando: Fuego del pasado, fuego del presente o fuego del futuro? No es nada de eso. Si alguien pensara: "Oh, debe ser el fuego del presente", entonces tendrías que investigar diciendo: "Bueno, ¿Es el fuego del Norte, el fuego del Sur, el fuego del Este, el fuego del Oeste, un fuego que proviene del sándalo, un fuego que proviene del enebro; qué tipo de fuego es?". Lo que aparece en tu mente en ese momento no hace ninguna distinción, no examina las divisiones internas de todos los diferentes tipos de fuego que existen, solo presenta una imagen genérica del fuego. Por esa razón, dices que un sonido específicamente caracterizado en realidad no involucra a un objeto

específicamente caracterizado. Sin embargo, cuando aparece ante una mente conceptual, crees que está involucrando al fuego. Cuando hablas de esto, todas estas cosas se mezclan y el fuego, que es un fenómeno específicamente caracterizado, y el fuego, que es un fenómeno generalmente caracterizado, se agrupan en una sola cosa y se mezclan. De manera similar, el término "fuego", que es un fenómeno específicamente caracterizado, y la imagen genérica, que es un fenómeno generalmente caracterizado, simplemente se mezclan y se juntan. Como beneficio adicional de esto, si piensas en ello con cuidado, ayuda a entender cómo los objetos de expresión y los que expresan no son verdaderamente existentes.

73.5 Ahora tenemos una segunda definición de **conciencia**. La conciencia es aquello que es luminoso y conocedor. ¿Por qué hay una segunda definición? La que teníamos antes estaba de acuerdo con el sistema del séptimo Karmapa, Chodrak Gyamtso. Esta concuerda con la forma en que otros sistemas de cognición válida presentan la definición de conciencia, y porque se dio previamente una definición de conciencia que podría usarse como una definición de mente racional {blo} en particular.[21] En el sistema Sautrantika, mente racional {blo}, conocimiento {rig pa} y conciencia {shes pa} son sinónimos. En los sistemas de Mahāmudrā y Maha Ati estos términos tienen significados diferentes y no son sinónimos.

73.5 Lo que expresa meramente la entidad, ngo bo, de un objeto es la definición de **nombre gramatical**. Un ejemplo de algo que expresa la mera entidad de un objeto sería el término "jarrón". Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que expresa la mera entidad de un objeto es un nombre, y todo lo que es un nombre es necesariamente uno que expresa la mera entidad de un objeto.

74.1 La definición de **frase gramatical** es aquello que expresa la entidad de un objeto y le da alguna especialización. Por ejemplo, si dices "sonido", entonces lo que estás expresando es un nombre; si dices "sonido", entonces has cambiado el nombre a una forma especializada del nombre que ahora puede usarse en el lenguaje.[22]

74.1 Ahora tenemos la definición de **discurso factualmente concordante** {ngag don mthun}. Aquí, pasamos al siguiente nivel

de construcción del lenguaje, el nivel de expresiones. Primero tienes una palabra que nombra, luego le agregas algo para darle especialización para que pueda entrar en el habla, luego construyes una expresión a partir de esas frases. Por ejemplo, si dices, "la cualidad del sonido es impermanente", entonces esa es una expresión construida que también es concordante con el hecho.

Entonces hay dos tipos de términos {sgra}: Términos que expresan tipos {rigs brjod kyi sgra}, y términos que expresan colecciones {tshogs brjod kyi sgra}.

74.2 Para los **términos que expresan tipos**, la primera parte de la definición es, "aquello que es contenido por el término {rang gis zin par}". Por ejemplo, si dijeras "forma", entonces el término contiene aquello a lo que apunta. Si el objeto de la expresión tiene que ser una generalidad de tipo {rigs spyi}, entonces tenemos un término que expresa el tipo {rig brjod kyi sgra}. Si el objeto que se expresa explícitamente a través de la conjunción con ese término debe ser necesariamente una generalidad de tipo, entonces tienes un término que expresa el tipo. La razón por la que estamos hablando de generalidades de tipo aquí es que, por ejemplo, si simplemente dices "forma", entonces hay muchos, muchos tipos diferentes de cosas que podría estar expresando.

74.3 Cuando el objeto de expresión que se expresa explícitamente por ella debe ser un montón o una masa dentro de la cual se reúnen o acumulan las ocho sustancias-partículas, entonces ese es **un término que expresa una colección**. Por ejemplo, esa colección de rocas llamada "Monte Everest" es así. Las ocho sustancias-partículas son tierra, agua, fuego, viento, visibles, olores, sabores y tangibles; el sonido no está incluido. Entonces, Monte Everest es un término que expresa una colección porque es una masa dentro de la cual se reúnen las ocho sustancias-partículas. Jamgon Kongtrul en el *Tesoro del Conocimiento* da el Monte Kailash como ejemplo. ¿Por qué es ese un ejemplo adecuado? Porque no indica una cantidad de montañas diferentes y no podría aplicarse a una variedad de montañas diferentes sino solo a esa. ¿El término "madera" es un término que expresa un tipo o un término que expresa una colección? Es un término que expresa un tipo. ¿Y qué pasa con los "seres humanos"? ¿Es un término que expresa una

colección o un término que expresa un tipo? Es un tipo porque hay muchos ejemplos de su propio tipo similar, mientras que para un término que expresa una colección, excepto por la única cosa en particular que es la colección que se encuentra, no hay nada más a lo que ese nombre pueda referirse.

¿Pueden usarse estos términos en referencia a algo que no es una cosa {dngos med}? ¿Pueden referirse a cualidades como largo y corto? Si algo es un término que expresa una colección, entonces su objeto de expresión tiene que ser una cosa, pero si es un término que expresa tipo, podría ser todo tipo de cosas, incluidas cualidades.

74.4 La definición de **un término que expresa una cualidad** es aquello que hace que uno entienda un objeto de expresión descartando otras características del objeto de expresión que fueron explícitamente indicadas por ese término con respecto al que expresa. Aquí, la forma en que funciona este tipo de término expresivo es que, aunque el objeto de expresión tiene muchas cualidades diferentes, en realidad estás expresando solo una de ellas y todas las demás se descartan o se dejan de lado. Por ejemplo, si dices: "Un buey no es *simplemente* un caballo", entonces ese término "simplemente" es el término que expresa una cualidad {chos brjod kyi sgra}. Ese buey tiene cientos y cientos de cualidades diferentes, de modo que no es una oveja ni una cabra ni un caballo, y puedes seguir así y decir todas las cosas diferentes que no es, pero cuando dices: "Un buey no es simplemente un caballo", estás omitiendo todas estas otras cosas y hablando solo de eso. De modo que estos términos particulares son palabras que eliminan otras posibilidades.

74.5 La definición de **un término que expresa al poseedor de la cualidad** es aquello que hace que uno entienda un objeto de expresión por medio de no descartar otras características del objeto de expresión que se expresan explícitamente por ese término con respecto a los objetos de expresión. Si dices, por ejemplo, "El sonido es simplemente impermanente {sgra mi rtag pa nyid yin no}", el "simplemente {nyid}" es un ejemplo de un término que expresa cualidad. Ese término hace que abandones todas las demás cualidades del sonido y hace que te concentres solo en su impermanencia. Mientras que si dices, "El sonido es impermanente

{sgra mi rtag pa yin no}", todavía es permisible hablar del sonido como un producto y como esto y aquello. En ese punto, simplemente estás diciendo que el sonido es impermanente y no estás eliminando o abandonando todas esas otras cosas. Es por esto que la palabra {nyid} en Tibetano es una palabra extremadamente poderosa.



Ahora hemos llegado a una nueva sección. Las siguientes dos líneas hablan sobre tres tipos específicos de una clase general llamada "**términos de eliminación**" {rnam gchod kyi sgra} que es similar a un término de negación {'gags pa'i sgra}. Los tres son "un término que elimina la no posesión {mi ldan rnam gchod kyi sgra}; "un término que elimina la posesión por parte de otros {gzhan ldan rnam gchod kyi sgra}" y "un término que elimina la no-posibilidad {mi srid rnam gchod kyi sgra}".

75.1 Uno que expresa donde el enlace de la frase {tshig phrad}[23] se une inmediatamente después de la característica {khyad chos} es la definición de un término que **elimina la no-posesión**. Por ejemplo, hay un tipo llamado Blackie que disfruta y es bastante hábil en el tiro con arco. El ejemplo es que "Blackie es solo un arquero experto {nag pa pong chen po kho na}". En este caso, "Blackie" es el nombre, "arquero experto" es la característica. Cuando el enlace de la frase "solo" se coloca inmediatamente después de eso, te dice algo más sobre toda la frase. Si dices, "Blackie sólo es hábil en tiro con arco", eliminas la posibilidad de que no posea habilidad en tiro con arco, y es por eso que llamas a este un término que elimina la no posesión de esa característica.

75.2 Uno que expresa donde el enlace de la frase se une inmediatamente después de la base de la característica {khyad bzhi} es la definición de **un término que elimina la posesión por otros**. La persona Sidub es el arquero más hábil del mundo, no hay nadie más hábil que él. El ejemplo es que, "Sólo Sidub es un arquero hábil". Al decir eso, eliminas la posibilidad de que alguien más posea esa cualidad; implicas que nadie más podría siquiera ser llamado hábil en tiro con arco. Como otro ejemplo, si hubiera

alguien llamado Sherab, y dijeras, “Sólo Sherab es hábil en el Inglés”, entonces ¿Qué tipo de término sería ese? Si dices, “Sherab es hábil sólo en el Inglés”, ¿Qué tipo de término es ese?

75.3 Una expresión en la que el enlace de la frase se une inmediatamente después de lo que es posible es la definición de **un término que elimina la no posibilidad**. El ejemplo aquí se refiere a una flor en particular llamada “sojey”. “Las flores de Sojey solo pueden ser azules {bso byed la ngon po srid pa kho na}”. Cuando se coloca el enlace de la frase {kho na} justo después del verbo {srid pa}, se excluye que no existe la posibilidad de que esta flor en particular no sea azul. En otras palabras, es posible que la flor de Sojey pueda ser azul, pero se excluye la no posibilidad de que no sea azul. El verbo {srid pa} indica la posibilidad de que algo pueda ser de cierta manera.

75.4 La definición de **persona** {gang zag} es ese existente imputado que se imputa al continuo, una colección de los cinco o cuatro agregados.[24] Que la persona sea un existente imputado significa que la persona se imputa meramente a la colección de los cuatro o cinco agregados. Se dice “cuatro o cinco agregados” porque en el reino sin forma no hay agregado de forma burda.

75.5 La definición de **un conocedor válido** {tshad ma} es una mente que realiza recientemente su objeto. También estaría bien dar una definición de “conciencia no engañosa {mi slu ba'i shes pa}” para esto.

75.5 La definición de **un conocedor no válido** {tshad min} es una mente que no realiza recientemente su objeto. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que es una mente que no realiza de manera nueva su objeto es necesariamente un conocedor no válido y todo lo que es un conocedor no válido es necesariamente una mente que no realiza de manera nueva su objeto.

76.1 La definición de la **conciencia conceptual** {rtog shes} es que todo lo que es su objeto aparente debe ser un fenómeno caracterizado de manera general. Si enuncias las puertas de la impregnación, cambias ligeramente las palabras: Si su objeto aparente debe ser necesariamente un fenómeno caracterizado de manera general, es

necesariamente una conciencia conceptual y si es una conciencia conceptual, su objeto aparente debe ser necesariamente un fenómeno caracterizado de manera general.

76.1 La definición de **una conciencia no conceptual** {rtog med shes pa} es que su objeto aparente, sea el que sea, debe ser o bien un fenómeno caracterizado específicamente o bien una base inexistente {gzhi ma grub}. ¿Qué significa hablar de una base inexistente como objeto aparente para una conciencia no conceptual? Si tomas un alucinógeno y ves flores en el cielo, entonces, aunque la conciencia que lo aprehende es no conceptual, la flor en sí misma es una base inexistente. Por eso hablas del objeto que aparece para esa conciencia no conceptual como una base inexistente.

76.2 La definición de una **conciencia errónea** {log shes} es que, aunque aprehende lo que hace como tal, no lo es. Otra definición posible es lo que aprehende erróneamente {phyin ci log tu 'dzin pa}. Por ejemplo, una conciencia que toma una cuerda por una serpiente aprehende lo que no está ahí como si estuviera ahí, o lo aprehende erróneamente.

76.3 La definición de **una conciencia no confusa** {ma 'khrul pa'i shes pa} es la que conoce la situación real {gnas lugs} de un objeto. Hay dos tipos de situación real: ficticia {kun rdzob} y superfactual {don dam}. Los conocedores válidos convencionales {tha snyad} conocen la situación real ficticia de un objeto y los conocedores válidos últimos conocen la situación real superfactual de un objeto.

76.3 La definición de un **auto-conocedor** {rang rig} es un conocedor que conoce al propio aprehensor {'dzin pa}. Otra definición de auto-conocedor es aquel conocedor que se experimenta a sí mismo {rang myong}. Por ejemplo, cuando experimentas un gran sufrimiento o felicidad, nadie tiene que venir a decirte que estás experimentando tal sufrimiento o felicidad –lo experimentas tú mismo. El auto-conocedor real está más allá de cualquier signo {brda'} o convención {tha snyad}. Por ejemplo, cuando experimentas algún sufrimiento o felicidad tú mismo, entonces ese sufrimiento o felicidad ha pasado realmente más allá de cualquier tipo de signo. Sin embargo, ficticiamente hablando {kun rdzob tu} puedes aplicar o usar este tipo de signos o convenciones.

76.4 La definición de un **conocedor de lo otro** {gzhan rig} es un conocedor que conoce lo aprehendido {gzung ba}. Generalmente, los conocedores {rig pa} se dividen en dos tipos: Los auto-conocedores y los conocedores de lo otro. Los auto-conocedores se conocen a sí mismos y los conocedores de lo otro conocen los objetos. Los conocedores de lo otro son las cinco conciencias sensoriales y también las cinco conciencias mentales. Por ejemplo, el grupo de seis conciencias son conocedores de lo otro porque están volcados hacia afuera para conocer objetos. La entidad {ngo bo} de esas seis conciencias es luminosidad y conciencia. Las conciencias que conocen o experimentan esa cualidad de luminosidad y conciencia son los auto-conocedores. Así que para cada tipo de conocedor {rig pa}, existe el otro y el auto-conocedor. El conocedor de lo otro está volcado hacia afuera para conocer objetos y el auto-conocedor está volcado hacia adentro para conocer la entidad de la mente misma.

76.4 En la definición de mente {sems}, el contexto es "mente y eventos mentales". En este contexto, mente es en realidad una abreviatura de "mente primaria {gtso sems}". Por lo tanto, la definición de **mente primaria** es aquella que conoce, de entre los dos, objetos y sujetos, solo el objeto. Esta última parte excluye la posibilidad de que la mente primaria sea un auto-conocedor porque dice que la mente primaria solo conoce el objeto.

76.5 Aquello que conoce las características de un objeto es la definición de **un evento mental** {sems byung}. La mente principal conoce solo el objeto. El evento mental conoce las características, las cualidades del objeto.

76.5 La definición de **un conocedor válido que percibe directamente** {mngon sum tshad ma} es un conocedor no conceptual, no erróneo. Hay tres puntos {zur ba} en esta definición. El primero es "libre de conceptualidad {rtog bral}", que elimina la posibilidad de que la conceptualidad pueda ser un conocedor válido que percibe directamente. "No erróneo {mi 'khrul pa}" elimina la posibilidad de que una conciencia no conceptual, errónea, pueda ser un conocedor válido que percibe directamente. "Conocedor {rig pa}" elimina la posibilidad de que una facultad sensorial física pueda ser un conocedor válido que percibe directamente.

77.1 La definición de **un conocedor válido directo sensorial** {dbang po mngon sum tshad ma} es una conciencia no conceptual, no errónea, que es un conocedor de lo otro y que se produce a partir de una facultad sensorial física que es su propia condición dominante. Hay cuatro puntos fuertes en esta definición. El primero es "producido a partir de una facultad sensorial física que es su propia condición dominante", lo que elimina la posibilidad de que un conocedor válido directo mental pueda ser un conocedor válido directo sensorial. "La conciencia que es un conocedor de lo otro" elimina la posibilidad de que un auto-conocedor pueda ser un conocedor válido directo sensorial. Los dos siguientes, "no conceptual" y "no errónea", eliminan los mismos elementos que se describen en la definición anterior. Si desea abreviar esta definición, diría "una conciencia sensorial no conceptual, no errónea". Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que es una conciencia sensorial no conceptual y no errónea es necesariamente un conocedor sensorial directo válido y todo lo que es un conocedor sensorial directo válido es necesariamente una conciencia sensorial no conceptual y no errónea.

77.2 La definición de **un conocedor válido directo mental** {yid mngon sum tshad ma} es una conciencia no conceptual y no errónea que es un conocedor de lo otro y que se produce directamente a partir de una facultad sensorial mental que es su propia condición dominante. Hay cuatro puntos fuertes en esta definición. El primero es "que se produce directamente a partir de una facultad sensorial mental que es su propia condición dominante". El segundo es "conciencia que es un conocedor de lo otro". Los dos siguientes son "no conceptual" y "no errónea". El primer punto fuerte de esta definición elimina que un conocedor sensorial directo válido pueda ser un conocedor válido directo mental. ¿Cómo es eso? Porque dice, "directamente producido a partir de eso", y un conocedor válido directo sensorial es indirectamente, no directamente, producido a partir de una facultad sensorial mental. Los tres puntos restantes eliminan las posibilidades como las anteriores. Esta definición podría abreviarse como "una conciencia mental no conceptual, no errónea". Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que es una conciencia mental no conceptual, no errónea, es necesariamente un conocedor directo válido mental y todo lo que es un conocedor válido directo mental

es necesariamente una conciencia mental no conceptual, no errónea.

77.3 La definición de **un perceptor directo auto-conocedor** {rang rig mngon sum tshad ma} es aquello que existe correctamente con todos los conocedores que tienen el aspecto de aprehensor y que están orientados hacia dentro. ¿Qué significa decir que está orientado hacia dentro? Un auto-conocedor no está vuelto hacia afuera y conociendo objetos; está vuelto hacia dentro y experimenta el factor de luminosidad y conciencia de esa conciencia. Una breve definición de un perceptor directo auto-conocedor sería "un auto-experimentador no conceptual, no confuso". Por ejemplo, cuando experimentas sufrimiento o felicidad en tu propia mente, nadie más tiene que venir a decírtelo; lo experimentas directamente por ti mismo, y esa es una mente que no es conceptual, que no se equivoca y que se experimenta a sí misma.

77.4 La conciencia no conceptual y no errónea de un noble que surge a través de la fuerza de la meditación sobre lo auténtico es la definición de **un perceptor yóguico directo** {rnal 'byor mngon sum tshad ma}. Decir "surge a través de la fuerza de la meditación sobre el objeto auténtico" elimina las estabilizaciones meditativas erróneas {log pa'i ting nge 'dzin}. Por ejemplo, hay concentraciones en las que el mundo entero se imagina deliberadamente como lleno de fealdad o lleno de esqueletos y cuando un yogui practica una de estas meditaciones y la cultiva hasta el punto en que aparece claramente, no es un perceptor yóguico directo. Aunque existe la cualidad de la apariencia clara {gsal snang}, la conciencia no es un perceptor yóguico directo genuino. Decir "el conocedor de un noble" elimina el tipo de conocedores válidos que existen en el continuo de los seres ordinarios. "No conceptual" y "no erróneo" son lo mismo que antes. La definición podría abreviarse como "no conceptual, no erróneo, surgido de la meditación". El perceptor yóguico directo es muy importante, por lo tanto, las ocho puertas de la impregnación son:

1) Todo lo que no es conceptual, no erróneo y surgido de la meditación es necesariamente un perceptor yóguico directo;
2) todo lo que es un perceptor yóguico directo es necesariamente no conceptual, no erróneo y surgido de la meditación;

3) todo lo que no es no conceptual, no erróneo y surgido de la meditación no es necesariamente un perceptor yóguico directo;
4) todo lo que no es un perceptor yóguico directo no es necesariamente no conceptual, no erróneo y surgido de la meditación;
5) si existe lo que no es conceptual, no es erróneo y surgido de la meditación, entonces necesariamente existe un perceptor yóguico directo;
6) si existe un perceptor yóguico directo, entonces necesariamente existe lo que no es conceptual, no es erróneo y surgido de la meditación;
7) si no existe lo que no es no conceptual, no es erróneo y surgido de la meditación, entonces necesariamente no existe un perceptor yóguico directo;
8) si no existe un perceptor yóguico directo, entonces necesariamente no existe lo que no es conceptual, no es erróneo y surgido de la meditación.

¿Es una mesa un perceptor yóguico directo? No, porque no es no conceptual, no es erróneo y surgido de la meditación. ¿Tenía el Señor de los Yogis, Milarepa, perceptores yóguicos directos? Sí, porque tenía aquello que no es conceptual, no es erróneo y surge de la meditación.

Así, si clasificamos a los conocedores válidos, hay dos: Los conocedores válidos que perciben directamente; y conocedores válidos inferenciales. Entonces, hay cuatro tipos de conocedores válidos que perciben directamente: Los conocedores válidos directos sensoriales; conocedores válidos directos mentales; conocedores válidos directos auto-conscientes; y perceptores yóguicos directos. Ahora llegamos al segundo tipo de conocedor válido, que son los conocedores válidos inferenciales.

77.5 Una mente racional {blo} que realiza de nuevo su propio objeto, un fenómeno oculto, en dependencia de un signo en el que los tres modos están completos es la definición de **un conocedor válido inferencial** {rjes dpag tshad ma}. Una definición más breve de un conocedor válido inferencial sería una mente que realiza un objeto de evaluación que es un fenómeno oculto, en dependencia de un signo correcto. Un signo correcto aquí significa una razón que es

parte de la lógica correcta. Un signo correcto es uno que tiene los tres modos de un razonamiento lógico correcto, que se analizan más adelante. Un ejemplo de un conocedor inferencial válido es oír el sonido de un avión en el cielo e inferir que hay un avión en el cielo.

Ahora llegamos a las definiciones de **contradictorio y relacionado**. Este par es extremadamente importante en el sistema de cognición válida porque es la manera de entender los temas de negación y establecimiento.

78.1 La definición de **contradictorio** {'gal ba} es aquello que no está en armonía con otra cosa. Hay mucho que decir sobre lo contradictorio. Hay muchos tipos diferentes. En el texto de Sakya Paṇḍita sobre este tema hay un capítulo entero dedicado a lo contradictorio. Da una breve definición de contradictorio como “aquello que daña algún fenómeno”, por ejemplo, el calor y el frío se lo hacen mutuamente.

78.2 La definición de **relación** {'bral ba} es que cuando algo diferente de un fenómeno particular se cancela, ese fenómeno en sí mismo también se cancela o se niega. Por ejemplo, una rosa es de una naturaleza con la flor, así que si cancelas la flor también cancelas la rosa, y por lo tanto se dice que las dos están relacionadas. Así, se puede enunciar el silogismo: “En este edificio no hay rosas porque no hay flores”. Por medio del signo lógico de que no haya flores, también se cancela el hecho de que haya rosas.

Sakya Paṇḍita da una breve definición de relacionado: “Aquello que no abandona algún fenómeno”. Por ejemplo, cuando hablamos de relación, hay aquellos que tienen la misma naturaleza, un ejemplo de lo cual sería, “un producto es impermanente”. Ese es un caso en el que las dos cosas son de un mismo personaje {bdag nyid gcig}. Luego hay otra forma de postular la relación, que es la relación entre una causa y un efecto: “Si una cosa ha surgido de otra, entonces esas dos están relacionadas”. En los sistemas no Budistas, hay todo tipo de divisiones y clasificaciones de relación que son posibles, pero Dīgnāga y Dharmakīrti las rechazaron con éxito y dijeron que todas podían reducirse a solo estas dos. Entonces, para decirlo en pocas palabras, dirías que “lo que daña

algún fenómeno" es contradictorio, y que "lo que no abandona algún fenómeno" es el significado de la relación.

A continuación está el tema de la negación y el establecimiento. Cuando estás estudiando Madhyamaka y la cognición válida, este es el tema más importante que estudias porque lo que necesitas lograr es deshacerte de aquello que no es concordante con el razonamiento. Por lo tanto, si entiendes bien los temas de la negación y el establecimiento, entonces te ayudarán a ser capaz de hacer eso.

78.2 La definición de **negación** {dgag pa} es que la apariencia de la imagen genérica de algún fenómeno depende de la apariencia de la imagen genérica de su objeto de negación. Brevemente, es aquello que se realiza por medio de la negación del objeto de negación. Por ejemplo, no hay manera de realizar la ausencia de yo excepto realizándola por medio de la negación del objeto de negación. Las dos puertas de la impregnación: Aquello que se realiza al negar el objeto de la negación es necesariamente un fenómeno negativo, y aquello que es un fenómeno negativo es necesariamente aquello que se realiza al negar el objeto de la negación.

78.3 La definición de **establecimiento** {bsgrub pa} es que la aparición de su imagen genérica no depende de la aparición de la imagen genérica de su objeto de negación. En resumen, una definición de fenómeno positivo es aquello que aparece en la mente sin depender de la negación de un objeto a ser negado. Por ejemplo, esta mesa es un fenómeno positivo porque aparece en la mente sin depender de la negación de algún objeto de negación. Sin embargo, la vacuidad de esta mesa aparece en la mente solo a través de la refutación de un objeto de negación –su verdadera existencia.

Ese tema de los fenómenos negativos y positivos es muy importante, y el siguiente tema más importante es la **generalidad** o universalidad y la **particularidad** o instancia específica.

78.4 Lo que es concordante con muchos es la definición de **generalidad** {spyi}. Aquí, "muchos" se refiere a los casos específicos {bye brag} y la generalidad cubre sus casos específicos. Sakya Paṇḍita da "lo que cubre" {khyab byed} como la definición de generalidad, y "lo que está cubierto" {khyab bya} como la definición de caso

específico. Por ejemplo, hay muchos tipos diferentes de madera –sándalo, madera de enebro, etc.– pero "madera" las cubre todas. Por lo tanto, "madera" es la generalidad y el sándalo es un caso específico, la madera de enebro es otro caso específico, y así sucesivamente.

78.4 La definición de **instancia específica** es la siguiente: (1) El fenómeno (la generalidad); (2) ella (la instancia específica) está relacionada como una sola naturaleza con ese fenómeno (la generalidad), y (3) hay muchas cosas que no son ella (la instancia específica) pero que son el fenómeno (la generalidad). Muchos de los libros de texto de los colegios monásticos Gelugpa tienen una definición quíntuple de instancia específica, pero aquí, siguiendo el sistema del *Tesoro del Conocimiento*, tenemos una definición triple de instancia específica. Si lo expresamos brevemente, Sakya Paṇḍita dice que es simplemente "aquello que está cubierto", y que lo universal es "lo que cubre".

Ahora llegamos a las definiciones de **identidad** y **diferencia**.

78.5 Cuando das la definición de **identidad**, tomas algún fenómeno y lo postulas como tu base {chos gang zhig} y dices que aquello que no parece distinto de él, o diferente de él, conceptualmente es la definición de identidad {gcig}. Por ejemplo, una olla o un jarrón. Hay dos aspectos en esta definición. El primero es "algún fenómeno", que se incluye para eliminar la posibilidad de que se esté hablando de una no-cosa, porque las no-cosas no aparecen a la mente como diferentes; si no se incluyera esta condición, las no-cosas podrían parecer que satisfacen esta definición. Por ejemplo, una flor del cielo y los cuernos de un conejo quedan eliminados por esa disposición particular –las flores del cielo y los cuernos de un conejo no aparecen a la mente como diferentes, pero no se pueden postular como parte de esto.

79.1 En la definición de **diferencia** {tha dad} la primera parte dice "base existente" y te dice que estás hablando de algún fenómeno existente. La definición dice que los fenómenos existentes y su nombre deben entenderse como distintos. Por ejemplo, un pilar y una vasija son diferentes; los nombres reales de esas cosas aparecen a la mente de manera diferente, por lo tanto se consideran

diferentes. Entonces, ¿Por qué esta definición tiene que tener una base existente? Se trata de eliminar la posibilidad de que las flores del cielo y los cuernos de un conejo puedan calificarse como diferentes, porque a la mente le parecen diferentes entre sí, pero no satisfacen esta definición porque no son fenómenos existentes.

Ahora llegamos a otro tema de gran importancia en la tradición de la cognición válida, el tema de los participantes eliminativos y colectivos.

79.2 La definición de **un participante eliminativo** {sel 'jug} es aquello que se involucra con los objetos a través de partes distintivas. Por ejemplo, si hablas de un sonido, tiene todo tipo de cualidades y características diferentes: Está su cualidad de ser aquello que se escucha mediante una conciencia auditiva; está su cualidad de ser un producto; está su impermanencia; está su ausencia de entidad propia. Todas esas son cosas diferentes, pero cuando una mente que se involucra eliminativamente lo toma, sin llegar a todas esas cosas diferentes, simplemente selecciona una parte y la lleva a la mente. Por eso se lo llama participante eliminativo.

Por ejemplo, cuando piensas en el sonido y, a partir del signo lógico de que el sonido es un producto, concluyes que es impermanente, entonces, en ese momento, de entre todas las diferentes cualidades, características, porciones y partes del sonido, has separado su cualidad de ser un producto y te la tomas en cuenta. Debido a que tomas solo eso en cuenta, la mente en ese momento se llama un participante eliminativo. Simplemente dejas de lado todas las demás cualidades de ese objeto en particular. Cuando, a través de la razón de que el sonido no es ni uno ni muchos, llegas a comprender la vacuidad del sonido, en ese momento tu mente se enfoca en la vacuidad del sonido y has dejado de lado la cualidad del sonido de ser impermanente. De manera similar, cuando piensas en el sonido como un producto, has dejado de lado su impermanencia y su naturaleza de vacuidad y simplemente lo has discriminado como un producto.

La mente conceptual no es muy poderosa porque la mente conceptual tiene que llegar a los objetos de esta manera. No puede obtener todas las diferentes cualidades de un objeto a la vez; solo puede cubrir una porción a la vez. Por ejemplo, cuando se llega a la

naturaleza del sonido como producto, tiene que dejar de lado la ausencia de identidad, la vacuidad, la impermanencia, etc. del sonido. Por lo tanto, no es una mente poderosa. La naturaleza de la mente conceptual es como recorrer el interior de un edificio y mirar por las ventanas –desde cada ventana se puede ver una imagen limitada, no la imagen general.

79.2 La definición de **un participante colectivo** {sgrub 'jug} es aquello que participa en objetos sin discriminar (o separar) partes. Nuestras conciencias sensoriales serían ejemplos de participantes colectivos. Por ejemplo, cuando la conciencia del oído oye un objeto, sin pasar por el proceso de separar diferentes partes, lleva ese objeto a la mente, oye ese objeto, aprehende ese objeto y llega a él de una manera muy clara. Cuando escuchas un sonido, la productividad del sonido, la impermanencia, la ausencia de entidad propia, etcétera –todas las diferentes características del sonido– no son diferentes en términos de la entidad; todas son solo una entidad. La conciencia del oído simplemente toma todas esas cosas juntas sin tener que separar una parte y dejar las otras de lado. Al mismo tiempo, esa conciencia del oído en particular no es capaz de determinar esas cualidades de ser un producto, impermanente, etcétera. El sonido en sí mismo es un producto, impermanente, sin entidad, vacío. Esas cosas no son entidades diferentes; son indiferenciables, inseparables.

Tilopa le dijo a Nāropa:

“Hijo mío, uno no está atado por las apariencias;
uno está atado por el apego a ellas.
Por lo tanto, abandona el apego”.

La apariencia del sonido en sí tiene estas cualidades de impermanencia, de ser un producto y de ser sin entidad. No es la apariencia la que te ata de ninguna manera. Es el apego a ella lo que te ata. Por lo tanto, si entiendes bien este sistema de cognición válida, entonces puedes entender la declaración de Tilopa a Nāropa muy claramente.

Ahora llegamos a un tema en la cognición válida que es muy difícil, el tema de eliminadores de lo otro.

79.3 La definición de **eliminador de lo otro** {gzhan sel} es un fenómeno que se realiza a través de la negación explícita de su objeto de eliminación. Es eliminar con palabras explícitas mediante la unión de las palabras. Por ejemplo, si dices, “este es un hombre” entonces eso elimina que podría ser una mujer. Si dices “es de día”, eso elimina el hecho de que es de noche. Así que al conectar esas palabras has eliminado un objeto que debe ser eliminado. Por lo tanto, es eliminador de lo otro. La eliminación de lo otro es el modo de compromiso de una conciencia conceptual. Cuando di el ejemplo de decir que esto es un hombre elimina que esto es una mujer, estoy hablando a un nivel burdo. Hay muchas explicaciones diferentes de eliminadores de lo otro en la tradición de la cognición válida por parte de varios comentaristas en el Tíbet y se vuelve muy sutil a medida que se profundiza en el tema.

Ahora tenemos el tema de las **definiciones, definiendum e ilustraciones**. Esto es extremadamente importante en la tradición de la cognición válida. Estos tres abarcan o impregnan todos los objetos de conocimiento.

79.3 La definición de **definición** {mtshan nyid} es la que establece el aislamiento del significado y elimina las contradicciones explícitas. ¿Por qué? Porque la definición corta a través de todos los significados contradictorios y los elimina. Por ejemplo, la definición de fuego es “aquello que es caliente y quema {tsha zhing tshegs pa}”. ¿Cuál es la definición de “aquello que es caliente y quema”? Es aquello que establece el aislamiento del significado, que elimina las contradicciones explícitas, en este caso aquello que no es caliente y quema. Cuando enuncias “aquello que es caliente y quema” como la definición del fuego, eliminas todas aquellas cosas que serían contradicciones explícitas con ese significado y estableces la mera inversión, también llamada el aislamiento, que es el significado en la mente del fuego. Las dos puertas de la impregnación: Todo lo que establece la inversión/aislamiento del significado y elimina las contradicciones explícitas es necesariamente una definición; todo lo que es una definición es necesariamente aquello que establece la inversión/aislamiento del significado y elimina las contradicciones explícitas.

79.4 La definición de **definiendum** {mtshon bya} es aquello en lo que se establecen el término y la conciencia, que poseen la razón. El definiendum es el nombre, la convención, que le pones a la definición. En este caso la razón es "caliente y quema". Al comprender la definición del término "fuego", se genera o se establece la conciencia conceptual que piensa "fuego". En resumen, el término "fuego" y la conciencia que piensa "fuego" se establecen en dependencia de "caliente y quema" y si "caliente y quema" no existieran, no existiría el término "fuego" ni tampoco la conciencia conceptual que piensa "fuego". En los libros de texto que se utilizan en las universidades monásticas Gelugpa, la definición de definición es "aquello en lo que las tres cualidades sustanciales están completas", y la definición de definiendum es "aquello en lo que las tres cualidades existentes imputadas están completas". A continuación se explican esas tres cosas. La definición aquí proviene del texto sobre cognición válida de Sakya Paṇḍita en el que refutó esa otra definición y dio esta en su lugar.

79.4 La definición de **ilustración** es aquello que sirve como base para establecer la relación entre definición y definiendum. Por ejemplo, si "caliente y quema" es la definición y "fuego" es el definiendum, entonces "fuego de sándalo" es la ilustración a través de la cual se puede determinar la relación entre definición y definiendum.

79.5 La definición de **sustancia** {rdzas} es aquello que es capaz de satisfacer las necesidades {dgos don} de los seres. Por ejemplo, este micrófono es una sustancia porque es capaz de satisfacer el significado o propósito de lo que se necesita. El hecho de que no siempre lo haga es un signo de su impermanencia, que es una de sus cualidades sustanciales {dzas chos}.

79.5 La definición de **cualidad sustancial** {rdzas chos} es las cualidades de una forma que es de la naturaleza de una sustancia {rdzas}. Hay muchos ejemplos diferentes de cualidades sustanciales, por ejemplo, la impermanencia. Señala las características de algo. Por ejemplo, este micrófono es una sustancia y a veces te da una voz fuerte, a veces una voz tranquila y a veces no logra nada en absoluto. Todas esas son características o aspectos de esta

sustancia. En resumen, la capacidad de producir, la impermanencia, etcétera, de una sustancia son sus cualidades sustanciales.

Ahora llegamos a **aislar** y a la **cualidad de aislar**.

80.1 La definición de **aislar** {ldog pa}[25] es, primero, que no es una cosa, y segundo, es un fenómeno, que para una conciencia conceptual aparece como invertido u opuesto al tipo discordante. Por ejemplo, hay un micrófono real y también hay algo que aparece en la mente cuando piensas en "micrófono". Lo que conocen las cinco conciencias sensoriales es un micrófono, que es una sustancia y que también es una cualidad sustancial. Si, por ejemplo, miras el micrófono, lo que aparece en tu mente es un fenómeno específicamente caracterizado {rang mtshan}. Una conciencia visual que percibe un micrófono no piensa en "micrófono"; simplemente lo ve. Sin embargo, si te das la vuelta y piensas en el micrófono, lo que aparece es un tipo particular de concepto que se llama el aislamiento del micrófono. En este momento, la forma en que el micrófono aparece ante el pensamiento está relacionada con un nombre, que es otra estructura conceptual.

Un aislar es un concepto que se invierte a partir de su propio opuesto; está la cosa real, y luego está el opuesto de eso, y luego está el mero opuesto de nuevo de lo opuesto que es la cosa. Debido a que los aislados son este tipo de concepto, no son claros en la forma en que aparecen. Por ejemplo, considera una flor. Está la flor que ves con tu conciencia visual. Es muy nítida y clara; es la flor vista en la percepción directa. Después de eso, podrías recordar esa flor específica, pero eso sería un hecho genérico que viene a la mente y eso no es de lo que estamos hablando aquí. También podrías pensar en "flor" en general y luego, lo que aparece en tu mente es algo que es meramente lo opuesto de la no-flor; es la inversión de la no-flor, como un negativo. Además, no es claro; no tiene el tipo de claridad que experimentarías si salieras y miraras una flor real.

Un hecho genérico se relaciona con una instancia específica de algo. Así, por ejemplo, cuando recuerdas una persona o cosa específica, debido a que la persona o cosa es un elemento

específico, solo puedes tener un hecho genérico de esa persona o cosa. La persona o cosa nunca puede considerarse como algo en general porque nadie ni nada puede considerarse como algo general en términos de otro como ellos. Hay una diferencia de claridad; el hecho genérico aparece más claramente a la mente que el aislado, que es más bien turbio. Un hecho genérico es un hecho {don} para la mente, pero un aislado ni siquiera es un hecho; no puede serlo.

Por ejemplo, cuando estás soñando que hay flores, ¿Son estas flores un aislado? Cuando hablas de una flor que aparece en un sueño, tienes que hacer la distinción entre una flor que se ve con el ojo y una flor que aparece a una conciencia conceptual. Esta cosa que aparece a una conciencia conceptual es una no-cosa {dngos med} y no tiene el factor de claridad {gsal cha}. En los textos sobre cognición válida, este tipo de cosas se analizan con gran detalle; aquí sólo lo exponemos muy brevemente.

80.2 La definición de **cualidad de aislar** es que, en primer lugar, no es una cosa impermanente, y en segundo lugar, es un fenómeno que aparece a una conciencia conceptual como las muchas cualidades de una sustancia {rdzas}. Por ejemplo, un micrófono que aparece a una conciencia conceptual es un aislado y la impermanencia del micrófono tal como aparece a una conciencia conceptual es una cualidad de aislar, una cualidad de ese aislar. Esto es similar a la sustancia y la cualidad sustancial definidas anteriormente. Es importante hacer la distinción entre sustancia y cualidad sustancial por un lado y entre aislado y cualidad de aislado por el otro. La razón de la importancia es que, si puedes distinguirlas claramente, entonces puedes entender muy fácilmente cómo es que el objeto que aparece a una conciencia conceptual no es verdaderamente existente. Conocerás la razón muy pura de cómo es que la conciencia conceptual está confusa.

80.2 La definición de **signo lógico correcto** {rtags yang dag} es aquel en el que los tres modos están completos. Los tres modos son la presencia de la razón en el sujeto {phyogs chos}, la impregnación hacia delante {rjes khyab} y la impregnación hacia atrás {ldog khyab}. Los lógicos no Budistas establecieron todo tipo de

diferentes cantidades de modos que debían estar presentes para que el signo lógico fuera correcto, que iban desde uno hasta seis. Sin embargo, los grandes lógicos Budistas de la India, Dīgnāga y Dharmakīrti, los refutaron todos y establecieron que un signo lógico correcto debe tener tres y sólo tres modos. Por esa razón, cualquier cosa en la que los tres modos estén completos es necesariamente un signo lógico correcto.

80.3 La definición de **la presencia de la razón en el sujeto** {phyogs chos} es aquello que se determina con cognición válida de acuerdo con el modo de enunciado como estando con el sujeto acerca del cual uno quiere saber algo {shes 'dod chos can} en la prueba de ese signo lógico. En pocas palabras, el tema sobre el cual uno quiere saber algo {shes 'dod chos can} es la base del debate {rtsod gzhi}. Por ejemplo, en la prueba de la impermanencia del sonido por medio del signo lógico de ser un producto, el sonido es el tema sobre el cual uno quiere saber algo. El sonido es el tema que es la base del debate y el hecho de que el sonido sea un producto es la presencia de la razón en el sujeto. Sin embargo, si dijeras: "El sujeto, el sonido, es impermanente por ser un no-producto", no habría presencia de la razón en el sujeto porque el no-producto no está establecido como una cualidad del sonido. ¿Por qué este primer modo se llama presencia de la razón en el sujeto? Porque "lado" {phyogs} se refiere al tema sobre el cual uno quiere saber algo y "cosa" {chos} se refiere a la razón {gtan tshig}, y porque la "cosa" {chos} es vista como existiendo con el "lado" {phyogs} y eso es lo que estás tratando de entender.

80.4 La definición de la **impregnación o impregnación hacia adelante** o **la aplicabilidad de la razón a la tesis** es el modo que se determina que existe sólo en la clase concordante de acuerdo con el modo de prueba en la prueba de ese signo lógico. En la prueba de la impermanencia del sonido por medio del signo lógico del producto, en otras palabras en el silogismo, "El sonido es impermanente por ser un producto", el tercer término "producto" impregna el segundo término "impermanencia". Todo lo que es un producto es necesariamente impermanente. Así es como se le nombra y como se le aplica en cualquier silogismo dado. Por ejemplo, tomamos el sonido del trueno y queremos mostrar que es impermanente por ser un producto. El primer modo que debe

establecerse es que “producto” es una “cualidad del trueno”. El siguiente modo que debe establecerse es que “producto” impregna la “impermanencia”; que todo lo que es un producto es necesariamente impermanente.

80.5 La definición de **contra impregnación** o impregnación inversa {ldog khyab} es ese modo que se determina como inexistente solamente en la clase discordante de acuerdo con el modo de prueba en la prueba de ese signo lógico. Todo lo que es permanente no es necesariamente un producto. Entonces la clase discordante de lo permanente es impermanente. Debido a que lo permanente no está impregnado por el producto, de esa manera puedes establecer la contra impregnación. Por ejemplo, el sonido es impermanente y lo que se debe establecer es la impermanencia del sonido. La clase discordante de lo impermanente es permanente, y lo que es lo opuesto de esta clase concordante de lo impermanente es permanente. Al ver que el “producto” no tiene relación con “permanente”, puedes entender la contra impregnación.

Hay sonido, hay producto, hay impermanente, y hay lo que es exactamente lo opuesto de lo impermanente, permanente. La presencia del producto en el sonido es el primer modo, la presencia de la razón en el sujeto. El hecho de que el producto impregne la impermanencia es la impregnación hacia delante. El hecho de ser opuesto a la clase discordante, permanente, es lo que establece la contra impregnación; es como decir: “Todo lo que no es impermanente no es un producto”. Que todo lo que es permanente no es necesariamente un producto es la contra impregnación. Que todo lo que es un producto es necesariamente impermanente es la impregnación hacia delante.[26]

Lo que sigue es el meollo de la cuestión: “El producto impregna el sonido. Todo lo que es un producto es impermanente. Todo lo que es permanente no es un producto {sgra la byas pas khyab/ byas na mi rtag pas khyab/ rtag na ma byas pas khyab/}”.

81.1 La definición de **un facsímil de un signo** {rtags ltar snang} es un signo lógico en el que los tres modos no están completos. Por ejemplo, si entre los tres signos el segundo no fuera verdadero. Si dijeras: “El sujeto, el sonido, es permanente por ser un producto”,

entonces hay presencia de la razón en el sujeto porque ser un producto se establece como una cualidad del sonido pero no hay impregnación hacia delante o hacia atrás. Por lo tanto, los tres modos no están completos y tienes un facsímil de un signo lógico, no un signo lógico correcto. Aquí “facsímil” significa algo que se parece pero no es la cosa real.

81.1 La definición de **un ejemplo concordante correcto** {mthun dpe yang dag} es aquello que sirve como base para determinar la impregnación hacia delante antes de determinar lo que se debe establecer {sgrub bya}. Por ejemplo, en la prueba de la impermanencia del sonido por medio del signo lógico de producto –en otras palabras, en el silogismo “El sujeto, el sonido, es impermanente, por ser un producto”, para permitirte entender que todo lo que es un producto es necesariamente impermanente, enuncias un ejemplo concordante correcto. Podrías decir, “como el sonido de una caracola”, lo cual ayudaría, ya que es fácil entender que el sonido de una caracola es un producto y que es impermanente. No sería útil dar “diamante” como el ejemplo concordante correcto porque no es muy fácil para nosotros darnos cuenta de que un diamante es un producto e impermanente.

81.2 La definición de **un facsímil de un ejemplo** {dpe ltar snang} es aquello que (1) se considera como la base para determinar la impregnación antes de determinar lo que se debe establecer, pero que (2) no se puede determinar. Por ejemplo, si dijeras: “Los fenómenos compuestos son impermanentes, como un diamante”, porque es muy difícil determinar la impermanencia de un diamante, entonces eso sería un ejemplo de un facsímil de un ejemplo.

Esta cuestión de los ejemplos correctos y los facsímiles de los ejemplos es muy importante para establecer y refutar varias posiciones. Por lo tanto, es muy importante en la cognición válida y en el Madhyamaka. En el Madhyamaka, cuando muestras la forma en que los fenómenos tienen la naturaleza de la vacuidad, usarías un sueño como ejemplo, ya que es un ejemplo concordante que te permite comprender fácilmente el significado de la vacuidad. Por ejemplo, si dices: “El sujeto, el saṃsāra, no es verdaderamente existente porque no es ni uno ni muchos, como un

sueño", entonces en ese silogismo el sueño es el ejemplo concordante correcto que hace que la prueba sea más fácil de realizar. Si, en ese mismo silogismo, hubieras dado "montaña de roca" como el ejemplo concordante, eso sería difícil de entender porque, aunque es el caso de que la montaña de roca no es verdaderamente existente, es muy difícil para nosotros entenderlo ya que es bastante dura y sólida. Los ejemplos de una ilusión y un sueño son mucho mejores en este caso ya que son fáciles de entender en términos de lo que estás tratando de probar como verdadero.

81.4 La definición de **un facsímil de un enunciado de prueba** {sgrub ngag ltar snang} es (1) que es un enunciado de prueba y (2) que es contradictorio con los tres modos, es decir, posee algún defecto ya sea con respecto a la mente, el objeto o el término. Por ejemplo, si dijeras: "Todo lo que es un producto es impermanente, por ejemplo, una flor del cielo, por lo tanto, el espacio también es un producto". ¿Qué hay de malo en eso? En primer lugar, el espacio no es un producto, por lo tanto, no hay presencia de la razón en el sujeto. En segundo lugar, el ejemplo de la flor del cielo es incorrecto porque las flores del cielo no son productos, por lo tanto, tu ejemplo no ha hecho nada que ayude a establecer tu tesis.

81.5 La definición de **aquello que debe establecerse en relación con este signo correcto** {rtags yang dag gi bsgrub bya} es aquello que debe entenderse comenzando con dependiendo de un signo correcto. Estaría bien omitir "comenzando con" y decir simplemente, "aquello que debe entenderse en dependencia de un signo correcto". ¿Qué es lo que debe entenderse del silogismo "El sonido es impermanente debido a que es un producto"? Es que el sonido es impermanente. Eso es lo que se debe establecer en relación con este signo correcto y se debe hacer en dependencia del signo correcto, que, en este caso, es el "producto". Cuando se establece que el sonido es impermanente, la impermanencia es la cualidad o predicado que se debe establecer {bsgrubs bya'i chos} y el sonido es el sujeto {chos can} del debate. Por lo tanto, lo que se debe establecer {sgrub bya}, que el sonido es impermanente, es la unión de esos dos, el sujeto sonido y la cualidad impermanencia que se debe establecer como una cualidad de ese sujeto.

82.1 La definición de un **esclarecedor o aclaración** {bsal ba} es que (1) es un facsímil de una tesis y que (2) el significado que es su clase opuesta se establece mediante cognición válida. Esto también es muy importante en el campo de la cognición válida. Esclarecedor en realidad significa "algo que prescinde" de una línea de argumentación errónea.

Hay cuatro tipos de esclarecedores. El primero se llama **esclarecedor que es una razón** {gtan tshigs kyi bsal ba}. Por ejemplo, si dijeras que el sonido es permanente, esa posición se vería perjudicada por el razonamiento que dice que todo lo que es un producto es impermanente. Por lo tanto, hablamos de un esclarecedor que es un signo {rtags} o una razón.

El segundo es un **esclarecedor que es un perceptor directo** {mngon sum gyi bsal ba}. Si creyeras que el sonido no es un objeto que se escucha mediante una conciencia auditiva, entonces eso se vería perjudicado por la experiencia directa, por lo que hablamos del esclarecedor que es una percepción directa.

El tercero es un **esclarecedor que es reconocido en el mundo** {'jigs rten grags pa'i bsal ba}. El ejemplo aquí es el de la luna. Los Tibetanos consideran que hay un conejo en la luna de la misma manera que el mundo Occidental considera que hay un hombre en la luna. Por lo tanto, el nombre común para la luna en Tibetano es "poseedor de conejos". El ejemplo dice: "Es bien sabido que la cosa blanca y luminosa que aparece en el cielo por la noche es un "poseedor de conejos", pero algunas personas la llaman "la luna". Es bastante adecuado llamarla luna, aunque, por supuesto, en realidad es "un poseedor de conejos". Sin embargo, si alguien piensa que no es adecuado llamarla luna, eso sería un error debido al razonamiento de lo que es reconocido en el mundo. Si miras a un hombre y dices que es una mujer, entonces eso sería un error debido a las convenciones conocidas por el mundo.

El cuarto es un **esclarecedor que es una afirmación** {khas blang gi bsal ba}. Por ejemplo, si un Budista dijera que la generosidad no conduce a la prosperidad y que la disciplina no conduce a una migración feliz, eso sería incorrecto, y la manera en que sería incorrecto sería en términos del esclarecedor que es una

afirmación. Al afirmar que la generosidad no produce prosperidad, la persona estaría contradiciendo las escrituras que él mismo afirma que son válidas.

82.2 La definición de **crítica correcta** {sun 'byin yang dag} es el discurso que permite comprender que algo es defectuoso al expresar defectos con respecto a lo defectuoso. No se trata simplemente de señalar los defectos en la forma en que las personas expresan las cosas; esto es particularmente en el contexto de las afirmaciones o posiciones filosóficas {khas len} que las personas adoptan. De lo que estamos hablando aquí es de algo que es capaz de hacer que alguien comprenda los defectos de una posición filosófica particular.

82.3 La definición de **facsímil de una crítica** {sun 'byin ltar snang} es un discurso que no permite comprender que algo es defectuoso mediante la expresión de defectos con respecto a lo defectuoso. Esto significa que, aunque haya defectos en la posición de alguien, lo que se está diciendo no es suficiente para que esos defectos se entiendan claramente. Por ejemplo, si alguien dijera que no hay conexión entre las acciones realizadas en un momento dado y los efectos experimentados en un momento posterior, entonces sí que hay algo defectuoso en esa posición y uno debería expresar esos defectos. Si lo que se dice es suficiente para que la persona que mantiene esa posición entienda qué es lo que está mal, entonces se trata de una crítica correcta. Por otro lado, si lo que se dice no es suficiente para que esa persona entienda los defectos de su posición, entonces lo que se ha dicho es sólo un facsímil de una crítica.

82.3 La definición de **una consecuencia correcta** {thal 'gyur yang dag} es una declaración de una consecuencia que no puede ser superada por una respuesta. Un ejemplo de esto sería si alguien piensa que el sonido es permanente y le dices: “De ello se deduce que el sonido, el sujeto, no es un producto, debido a que es permanente”. Si tuvieras que discutir sobre la producción con un Saṅkhyā, una persona que afirma que los fenómenos existen sin comienzo en el momento de sus propias causas y son meras manifestaciones de lo que ya existía, entonces dirías en respuesta: “De ello se deduce que la producción no tiene sentido y es interminable, porque todo lo

que se produce ya existía en el momento de la causa". La escuela Madhyamaka-Prāsaṅgika adopta el enfoque de exponer las consecuencias inválidas de la opinión de un oponente. Si el oponente no puede dar una respuesta a la consecuencia inválida enunciada, está derrotado y lo que se ha enunciado es una consecuencia correcta.

82.4 La definición de un **facsímil de una consecuencia** {thal 'gyur ltar snang} es una declaración de una consecuencia que puede ser superada por una respuesta. Si la persona es capaz de superar la consecuencia con la respuesta que da, entonces lo que has afirmado es un facsímil de una consecuencia. El quid de la cuestión es si la consecuencia establecida puede ser refutada por la respuesta de un oponente.

En el contexto del debate hay tres cosas más que son extremadamente importantes: Están el proponente, el oponente y el juez.

82.5 La definición de un **proponente** {rgol ba} o {snga rgol ba} es una persona que afirma una cierta posición como una que es defendible. En el debate, siempre hay alguien que viene primero {snga} y hace una proposición o tesis {dam bca'} que defenderá. Por ejemplo, si alguien viene y dice: "Las acciones no tienen efecto en un momento posterior", entonces ha iniciado un debate y es el proponente.

82.5 La definición de un **oponente** {phyi rgol ba} es una persona que afirma que la posición del proponente puede ser revertida {sun 'byin}. Por ejemplo, si el proponente afirma que las acciones en un momento dado no tienen efectos en un momento posterior, y el oponente puede invalidar la opinión de ese proponente, entonces el proponente tendría que afirmar que las acciones en un momento dado sí tienen un efecto en otro. Sin embargo, si lo que dice el oponente no es suficiente para hacer que el proponente vea las defectos en su posición, entonces el proponente no asumirá la posición del oponente.

83.1 La definición de un **juez** {dpang po} es una persona que determina y proclama quién es el perdedor y quién es el vencedor en un debate entre dos debatientes. Por ejemplo, un debate entre un

Hindú y un Budista necesitaría un juez que fuera extremadamente hábil en ambos conjuntos de principios.



El capítulo sobre cognición válida tiene tres secciones. La primera es una exposición sencilla de definiciones, principalmente con el propósito de facilitar la comprensión. Estas definiciones se expusieron anteriormente en un solo lugar para que fuera fácil estudiarlas, memorizarlas y comprenderlas. Las definiciones son muy importantes para las personas que están involucradas en el trabajo de traducción. Ahora hemos terminado esa sección y llegamos a las dos partes siguientes.

83.2 La segunda sección son ejemplos de debates relacionados con lo que se debe refutar y lo que se debe establecer. Su propósito principal es mostrar el proceso de refutar y establecer posiciones. La tercera sección es una breve sección de versos que tiene principalmente el propósito de practicar. Ahora procedemos con la segunda sección, que expone en un lugar particular la sección sobre refutar posiciones y establecer posiciones con el fin de facilitar la concentración en la práctica del razonamiento.

83.3 El primer debate comienza con un proponente que dice: "Todo lo que es un tema de conocimiento de términos es necesariamente el tema de conocimiento de los conocedores válidos". Responderías con esta consecuencia: "El sujeto, el tema del conocimiento de los términos, es un tema del conocimiento de los conocedores válidos porque es un tema del conocimiento". El texto dice entonces: "Si aceptas la raíz", es decir, si él acepta lo que has dicho, entonces te propones refutar lo que ha dicho. Dices: "De ello se deduce que el sujeto, un tema del conocimiento de los términos, no es un tema del conocimiento que sea un conocedor válido". ¿Por qué? Porque no es un tema del conocimiento que elimine las contradicciones con respecto a los significados. Si la persona no acepta este razonamiento y su consecuencia, entonces le dices a esa persona: "der thal", que significa: "De ello se deduce que el sujeto, un tema del conocimiento de los términos, no elimina las contradicciones con respecto a los significados". Luego le das una razón: "Porque el tema del conocimiento de los términos es un tema del conocimiento que elimina las contradicciones con respecto a las

palabras". Entonces el texto dice que así es como procedería el debate, y que tendrías que pasar por varios pasos, dando muchos razonamientos diferentes para establecer ese punto.

83.5 Un nuevo debate comienza con un proponente que presenta la posición de que, "Todo lo que es un objeto aparente es necesariamente un fenómeno específicamente caracterizado". Devuelves una consecuencia. La consecuencia aquí es que, "De ello se deduce que el sujeto, el objeto aparente de una conciencia conceptual, es un fenómeno específicamente caracterizado porque es un objeto aparente". Ahora bien, si el proponente responde con, "La razón no está establecida {rtags ma grub}", tienes que mostrar que la razón está establecida, lo que significa establecerla como una cualidad del sujeto del debate. "De ello se deduce que el sujeto, el objeto aparente de una conciencia conceptual, es un objeto aparente porque es conocido a través de haber aparecido a una conciencia conceptual". Si la persona aceptara la afirmación fundamental {rtsa ba 'dod}, es decir, que el sujeto, un objeto que aparece ante una conciencia conceptual, es un fenómeno específicamente caracterizado, porque es un objeto que aparece, entonces se llega a una consecuencia de ello. Así, el siguiente paso es: "De ello se deduce que el sujeto, el objeto que aparece ante una conciencia conceptual, no es un fenómeno específicamente caracterizado porque es un fenómeno caracterizado de manera general". Si la persona respondiera diciendo que no se ha establecido la razón, se podría decir: "De ello se deduce porque es un eliminador de lo otro".

84.3 El tercer debate comienza con alguien que dice: "Todo lo que es un objeto es necesariamente un objeto discriminado". Si esa es su posición, entonces la consecuencia que sigue es: "De ello se deduce que el sujeto, un objeto aparente de un conocedor válido que percibe directamente, es un objeto discriminado por ser un objeto". Si la otra persona acepta esa consecuencia, entonces tienes que negar o refutar lo que ha aceptado, por lo que dices: "De ello se deduce que el sujeto, un objeto aparente de un conocedor válido que percibe directamente, no es un objeto discriminado, porque no es aquello que se conoce a través de ser discriminado". Si no acepta que no es aquello que se conoce a través de ser discriminado, entonces la razón para apoyar eso es que se conoce a través

de su aparición. De manera similar, hay más pasos que dar para establecer esto.

84.5 El siguiente debate se refiere a la cuestión de los signos correctos. La posición del proponente es: “Todo lo que es un signo correcto es necesariamente un signo correcto de negación”. Devuelves la consecuencia: “El sujeto, el signo correcto del efecto, es un signo correcto de la negación, por ser un signo correcto”. Si el proponente acepta la afirmación raíz, de que un signo correcto del efecto es un signo correcto de la negación, entonces necesitas refutar eso, por lo que dices: “De ello se deduce que el sujeto, un signo correcto del efecto, no es un signo correcto de la negación porque no es aquello que posee los tres modos con respecto a la negación de un objeto de negación”. Si el proponente dice que la razón no está establecida, vas más allá y dices: “De ello se deduce que no es aquello que posee los tres modos con respecto a la negación de un objeto de negación porque es una razón que posee los tres modos de un efecto”. Así procede el debate y en etapas estableces lo que quieres establecer.

85.3 En el siguiente debate, el proponente postula: “Todo lo que es un término de eliminación es un término que elimina la no posesión”. Envías de vuelta esta consecuencia: “De ello se deduce que el sujeto, el término que niega la posesión por otros, es un término que elimina la no posesión porque es un término de eliminación”. Si el proponente aceptara eso, entonces seguirías con esta consecuencia particular: “De ello se deduce que el sujeto, el término que elimina la posesión por otros, no es un término que elimina la no posesión porque no es un expresivo en el que el término que enlaza se une inmediatamente después de la cualidad de la cosa {khyad chos}”. Si él no acepta esa razón, entonces dices: “De ello se deduce que el sujeto, un término que elimina la posesión por otros, no es un expresivo en el que el término que enlaza se une inmediatamente después de la cualidad que se atribuye a la base, porque es un expresivo en el que el término que enlaza se une inmediatamente después de la base misma de esas cualidades {khyad gzhi}”. Así, en etapas, uno llega a establecer lo que uno desea establecer.

86.2 En el siguiente debate, el proponente postula que "Todo lo que es un término de eliminación es un término que elimina la no-posibilidad". A esa persona se le envía una consecuencia que, cuando se completa, viene a significar: "De ello se deduce que los términos de eliminación no son necesariamente términos que eliminan la no-posibilidad". Luego, tu das una doble razón para esto. La primera es que hay términos que eliminan la no-posesión; la segunda es que hay términos que eliminan la posesión por otros. A continuación, dice: "Se establece el primer signo (de que hay términos que eliminan la no-posesión). ¿Por qué? Porque hay términos expresivos en los que el conector sintagmático se une inmediatamente después de la característica". Y luego, para establecer la segunda razón, tu das la siguiente razón, que es que hay términos expresivos en los que el conector sintagmático se une inmediatamente después de la base de la distinción. Ese es el final de ese debate.

86.6 Ese es el final de los debates simulados. Sólo se utilizaron algunas de las definiciones para mostrar cómo aplicarías el razonamiento para refutar posiciones erróneas y establecer posiciones correctas. Debes continuar utilizando todas las que no se analizaron aquí, aplicando este método a todas y cada una de ellas y viendo cómo refutarías posiciones erróneas y establecerías posiciones correctas. Cuando haces esto, realmente ayudas a tu propia comprensión y capacidad analítica.

  

87.1 Ahora hemos llegado a la tercera sección. Esta es una colección de versos que vienen al final y que están principalmente dirigidos a la práctica. Algunas personas realmente disfrutan estudiando por el bien de la comprensión; realmente les gusta ir más allá en términos de las investigaciones y análisis que se necesitan hacer. Sin embargo, a otras personas no les gusta eso; están principalmente interesadas en la meditación y la práctica. Por lo tanto, el propósito de esta sección es alentarlas. Muchas convenciones no son necesarias para la meditación; sólo unas pocas son suficientes.

"Aunque uno enseñe varios objetos de expresión
con propósitos temporales,

> los temas de las ciencias comunes,
> en última instancia, aquellos que tienen inteligencia y que saben cómo
> entrar en la realidad –la libertad de la elaboración– se liberarán rápidamente”.

Cuando estos temas de conocimiento se exponen para el propósito del camino, las explicaciones involucran muchas cosas explicadas de una manera muy amplia. Sin embargo, si no sabes esas cosas pero conoces la libertad de la mente racional de la elaboración conceptual, eso está bien. Esa es la expresión que finalmente necesitas; esa es la expresión que produce el propósito último. Milarepa le dijo a Gampopa que, cuando te liberas de la elaboración en la percepción directa, no necesitas palabras convencionales:

> “Cuando la liberación de la elaboración surge claramente en tu mente,
> no necesitas adaptarte a las palabras convencionales”.

Cuando comprendes la situación real de la mente, que es la liberación de la elaboración, en la percepción directa, no necesitas estudiar ni usar palabras convencionales de ninguna manera. ¿Por qué? Porque ya has comprendido la situación real, de modo que no hay ningún propósito para ninguna de estas convenciones. Entonces, ¿Por qué uno necesita todo este estudio y estas diferentes convenciones y demás? Aquellos que han comprendido la realidad no necesitan estas cosas, pero aquellos que no la han comprendido sí necesitan algún tipo de método y fue para ellos que se establecieron estas cosas.

# NOTAS

1. Tib. shes bya kun khyab mdzod kyi sgo 'byed rigs gzhung rgya mtso'i rig bsdus 'phrul gyi lde mig zhes bya ba bzhugs so.

2. Tib. shes bya kun khyab mdzod.

3. Sct. pramāṇa, Tib. tshad ma.

4. Tib. rig gnas. Un tema de conocimiento significa un área o tema principal de conocimiento dentro del ámbito del esfuerzo humano. A veces se traduce como “ciencia”, pero eso no es exactamente lo que significa. Por ejemplo, las artes y la artesanía están incluidas en los temas de conocimiento y en nuestra forma Occidental de hablar, estas son artes, no ciencias. En la antigua India, se estudiaban cinco temas principales de conocimiento. Cuatro de ellos eran temas comunes o no espirituales, como la gramática, etc., y uno de ellos contenía los temas espirituales. El primer tema de conocimiento mencionado aquí son los cuatro comunes y los tres restantes son todos aspectos del quinto, el extraordinario o espiritual.

5. *Mahāyāna Sūtrālaṅkara*

6. Tib. kun rdzob. Las traducciones comunes “relativo”, “verdad relativa”, “absoluto” y “verdad absoluta” no se utilizan en este libro. En su lugar, se utilizan “ficticio”, “verdad ficticia”, “superfactual” y “verdad superfactual”. Estos nuevos términos representan muy de hecho las palabras utilizadas por el Buda. El Buda no habló de “cosas relativas”, sino de “cosas ficticias”. Utilizó una palabra en sánscrito que significa “una ficción inventada por un mentiroso”. La ficción en este caso son las apariencias que no son la verdad completa y que son inventadas por el mentiroso de la mente dualista. El Buda no habló de cosas “absolutas”, sino de “hechos superiores conocidos por la mente”. Estos son hechos superiores a las ficciones conocidas por la mente engañada. La sabiduría ve el hecho superior. Lo he llamado “superhechos”, que encaja exactamente con la palabra original. Al leer estos términos en el libro, veras cuán diferente es la sensación que se obtiene en comparación con leer “relativo” y “absoluto”. Con estas nuevas palabras, estás obteniendo la sensación real de cómo hablaron el Buda y todos sus seguidores después de eso.

7. Ver nota anterior.

8. “Ficticiamente” y “superfactualmente” se refieren a las situaciones, verdades, ficticias y superfactuales, respectivamente.

9. Una negación no afirmativa es uno de dos tipos de negación. Una negación no afirmativa es una negación en la que no se implica ninguna otra posibilidad; es un tipo absoluto de negación. Una negación afirmativa es una negación en la que se niega una cosa pero se implica otra posibilidad en su lugar; no es una negación absoluta.

10. “Vacío de lo Otro” y “Vacío del Yo” son las palabras Tibetanas “gzhan stong” y “rang stong” respectivamente. Estos son términos bien conocidos en las tradiciones Kagyu y Nyingma pero no utilizados en Gelugpa y utilizados solo en ciertos sectores de los Sakya. “Vacío de lo Otro” se refiere a algo que está vacío de algo que no es él mismo y “Vacío del Yo” se refiere a algo que está vacío de una naturaleza propia. Cuando se entiende la vacuidad según el segundo giro de la rueda del Dharma, se entiende que todos los dharmas están vacíos de una naturaleza propia. Eso es “Vacío del Yo”. Después de que esto se haya entendido completamente, es posible continuar con una explicación más sutil de la vacuidad en la que se afirma que sugatagarbha, la mente de sabiduría de los Budas, existe y que está vacía de todas las cosas que no son ella misma. Eso es “Vacío de lo Otro”. Si no se entiende correctamente el Vacío de lo Otro, parecerá una enseñanza contraria a la enseñanza del Buda y se oirán gritos de herejía. Si se entiende correctamente el Vacío de lo Otro, se verá que es un refinamiento de la enseñanza del Vacío del Yo y que es un puente hacia la enseñanza del Vehículo Vajra.

11. Los tres caracteres (Tib. mtshan nyid gsum). A veces llamados las tres naturalezas. Ésta es una definición particular peculiar del Chittamatra. El Chittamatra divide las realidades en tres, cada una con una característica particular. El aspecto de la realidad de la experiencia de un ser que tiene la característica de ser imaginario o totalmente inventado es esa parte de su realidad que es puramente una invención conceptual y que no tiene correspondencia con los fenómenos reales. El aspecto que corresponde a los fenómenos producidos kármicamente tiene la característica de ser dependiente. El aspecto que es en última instancia verdadero tiene la característica de ser completamente existente.

12. Sct. “timira”, Tib. “rab rib”. Se refiere a una enfermedad de los ojos que la mayoría de los humanos padecen en cierta medida. Se refiere al hecho de que la sustancia proteínica gelatinosa que llena el globo ocular suele desnaturalizarse ligeramente en algunos puntos. El resultado es que uno “ve” formas onduladas, parecidas a cabellos, grisáceas que se mueven a medida que el ojo se mueve. Estas sombras parecen flotar en el campo visual y, por lo tanto, la medicina ocular Occidental se refiere a ellas coloquialmente como “flotadores”. Pueden tener la apariencia de cabellos flotantes en el campo visual, de ahí la traducción “cabellos flotantes”. No son cataratas. Son un ejemplo adecuado porque, cuando se ven, parecen realmente estar allí en forma de cabellos flotantes, pero

lo que se percibe es en realidad una sombra que no tiene ningún objeto correspondiente externo al ojo.

13. *Madhyamakāvatāra*

14. *Bodhicaryāvatāra*

15. *Uttaratantra-śhāstra.*

16. Igualdad significa que todos los fenómenos son iguales en cuanto que son vacuidad.

17. Es meramente un concepto y no puede hacer nada por sí mismo.

18. Las no-cosas incluyen tanto los fenómenos existentes como los no existentes (aquí estamos hablando convencionalmente, no de manera superfactual). Un ejemplo de un fenómeno existente que es permanente es el espacio y un ejemplo de un fenómeno no existente que es permanente es un cerdo azul volador. Las cosas permanentes existentes están incluidas en el cuarto skandha.

19. Aquí, los signos {brda'} son signos que comunican significado, por ejemplo, letras, sonidos articulados, señales de semáforo, lectores digitales, etcétera.

20. Véase la nota al pie anterior sobre el signo.

21. A la mente racional {blo} se le da a veces el mismo significado general que a la conciencia {shes pa}. Sin embargo, no son lo mismo. La mente racional es la mente racional en su totalidad con todo lo que contiene: Lógica, concepto, capacidad de discriminación y conciencias de todo tipo. La conciencia es simplemente un registro momento a momento de algún contenido. Por ejemplo, una conciencia sensorial (es decir, una conciencia) es un mero registro del contenido de los sentidos.

22. Las definiciones de "nombre" y "frase" no se encuentran en Español porque las cosas que en la gramática Tibetana se llaman "nombre" y "frase" simplemente no tienen ninguna correspondencia en la gramática Española. Son estructuras básicas del idioma Tibetano y esas estructuras son diferentes y se comportan de manera diferente a las estructuras básicas del idioma Español. "Nombre" en realidad se refiere a una estructura fundamental del idioma que transmite significado y "palabra" se refiere a un "nombre" combinado con un "enlace de la frase", que es otra parte del discurso del idioma Tibetano que no tiene correspondencia en Español. La adición del enlace de la frase le da al nombre la capacidad de unirse con otras frases similares y así vincularse entre sí para formar expresiones del idioma (por eso se las llama "enlaces"). Por lo tanto, tenemos el proceso triple que se muestra aquí mediante las tres definiciones secuenciales de nombre gramatical, frase gramatical y expresión (factualmente concordante).

23. Los enlaces de la frase son una parte específica de la gramática Tibetana que no existe en la gramática Española. En este caso, significa una palabra específica que hace una función específica.

24. Sct. Skandhas.

25. El término Tibetano {ldog pa} tiene varios significados. Los dos que son importantes aquí son “una faceta particular de” y “inversión” o “negativo”. Jeffrey Hopkins traduce el término en este contexto como “aislar”, lo que favorece el primer significado pero pierde el segundo por completo. Quizás se podría traducir mejor como “negativo” o “inversión”, similar a la idea de un negativo de película o inversión de color porque eso es muy cercano a cómo es realmente.

26. Hay una fórmula. Hay tres cosas: Sgra, mi rtag pa, y, byas pa. Ahora bien, 1=3, sgra=mi rtag pa, ese es el phyogs chos. Todo lo que es 3 es 2; ese es el rjes khyab. Todo lo que no es 2 no es 3; ese es el ldog khyab.